



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Der verborgene und engelgleiche Erlöser. Eine Studie zur Christologie des Physiologus, zu seiner Datierung und zur Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (23 LXX)

Vollenweider, Samuel

Abstract: The article deals with the programmatic first chapter of the Physiologus about the lion. Its three allegories refer to Christ's incarnation, his death and his resurrection. In general, the author of the Physiologus only alludes to dogmatic conceptions and exegetical traditions of his age and expects his readers to fill any voids ('Leerstellen'). A detailed analysis of the complex religious-historical background of the lion-chapter offers the possibility to draw some chronological conclusions (based on the assumption that the 1st chapter has to be regarded as an integral part of the Physiologus' first version). Whereas the figure of the hidden descent of the Saviour can be traced back to 'heterodox' Christian traditions of the 2nd cent. the motive of his angelomorphic status and the intertextual reference to Ps 24 (23LXX) are rather indebted to Origen and his theology. Moreover, the christological vocabulary – namely the leitmotiv of Christ's „divine nature (theotēs) hidden in the flesh (/body)“ – points most likely to the 4th cent. The lion chapter shows also traces of 4th cent. debates about the status of Christ between death and resurrection (triduum mortis). If the first version of the Physiologus originated in the first half of the 4th cent. his milieu might probably be found among Origenist monks in Egypt (who were perhaps also transmitters of Gnostic traditions and texts). Finally, the article deals with the hermeneutical profile of the Physiologus' allegorical method and his basic conception of the 'two books of God', nature and Scripture.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-138968>

Book Section

Updated Version

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (2018). Der verborgene und engelgleiche Erlöser. Eine Studie zur Christologie des Physiologus, zu seiner Datierung und zur Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (23 LXX). In: Kindschi Garský, Zbynek; Hirsch-Luipold, Rainer. Christus in natura : Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus. Berlin / New York: De Gruyter, 75-110.

Samuel Vollenweider

Der verborgene und engelgleiche Erlöser

Eine Studie zur Christologie des Physiologus, zu seiner Datierung und zur Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (23 LXX)

1. Einleitung

Im Abendland gilt der Physiologus als eines der viel gelesenen Bücher vor der Ära des Buchdrucks; er rangiert bald nach der Bibel und dem Alexanderroman.¹ Eigenartigerweise ist der Traktat ein Stiefkind der Forschung geblieben.² Umso erfreulicher ist es, dass er nun als Thema eines eigenen Bandes firmieren darf. Die Vernachlässigung der gelehrten Arbeit an unserer Schrift erstaunt noch mehr, wenn man ihrer weithin akzeptierten Datierung im zweiten Jahrhundert folgt.³ Man kann von einem nahezu etablierten Konsens sprechen,⁴ der auch

¹ „Das seltsame Büchlein hat sich in der Weltliteratur dadurch eine ganz hervorragende Stellung verschafft, dass es einen mächtigen Einfluss auf die verschiedensten Gebiete der Litteratur und auf die Kunst geübt und eine universelle Verbreitung bei den christlichen Völkern des Mittelalters erlangt hat, die vielleicht von keinem ihrer übrigen Volksbücher [...] erreicht und nur vom Buch der Bücher, der Bibel, übertroffen worden ist“, M. GOLDSTAUB, *Der Physiologus und seine Weiterbildung*. Besonders in der lateinischen und in der byzantinischen Litteratur, Ph.S 8 (1900) 339–404: 341. Zur Wirkungsgeschichte vgl. den von mehreren Autoren verfassten Art. Physiologus, LMA 6 (1993) 2117–2122.

² Eine Auflistung der einschlägigen Forschungsliteratur bringt es auf kaum mehr als drei Seiten; sieht man von Editionen und rezeptionsgeschichtlichen Studien ab, reduzieren sich die Titel auf recht wenige Einträge. In zwei neueren Handbüchern der antiken christlichen Literatur taucht der Physiologus fast gar nicht auf: Überhaupt keine Berücksichtigung findet er laut Index bei C. MORESCHINI / E. NORELLI, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, dt. Übs. Gütersloh 2007; ganz knapp geschafft hat er es in die äthiopische Übersetzungsliteratur (!) in: H.R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt ³2011, 514 (Fehlanzeige im Index). Es handelt sich in der Tat um „eine sträflich vernachlässigte Quelle“, H.-J. KLAUCK, *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum* (Tria Corda 4), Tübingen 2008, 100.

³ Die Frühdatierung geht zurück auf F. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologus*, Strassburg 1889 (= Genf 1974), 64f, hier unter Berufung auf die Rezeption der noch frühen Gnosis des Simon Magus („Es weist aber also Alles darauf hin, dass die Entstehung des Buches vor 140 fällt, und es hindert wenigstens nichts, dass es nicht noch im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts entstanden sein könnte“); vgl. E. PETERS, *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen*, Berlin 1898, 1 („aus dem ersten Viertel des zweiten christlichen Jahrhunderts“).

⁴ Vgl. die Bilanzierung bei H. SCHNEIDER, Art. Physiologus, RAC 27 (2016) 722–743: 729 („Die früheste Fassung des Ph. stammt wahrscheinlich aus dem 2. Jh. nC., vielleicht auch erst aus dem 3. Jh. nC.“). Noch resoluter urteilt J. IMORDE, Art. Physiologus, RGG⁴ 6 (2003) 1330 („wird heute einhellig zw. 150 und 200 n.Chr. datiert“). Ähnlich R. RIEDINGER, *Der Physiologus und Klemens von Alexandria*, ByzZ 66 (1973) 273–307: 305 („die beiden letzten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts, die Jahre 180–200 n. Chr.“); DERS., *Rez. Kaimakis*, ByzZ 70 (1977) 109–112: 111; K. ALPERS, Art. Physiologus, TRE 26 (1996) 596–602: 598 („in der zweiten Hälfte des 2. Jh. n.Chr. in Ägypten entstanden“); vgl. DERS., *Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden*, VB 6 (1984) 13–87: 14 („Als Entstehungszeit dürfte nunmehr mit Sicherheit das zweite Jahrhundert n.Chr. festgestellt sein“); DERS., Art. Physiologus, DNP 9 (2000) 998–

vom vorliegenden Band dokumentiert wird. Zum Konsens zählt freilich auch, dass die für die frühe Datierung geltend gemachten Indizien nur sehr eingeschränkt belastbar sind. Zusätzlich erschwert wird die chronologische Fixierung durch die für diesen Typ von Literatur charakteristische Vielfalt an Versionen, die es nicht einfach (und womöglich auch nicht sinnvoll) macht, eine „Urschrift“ zu identifizieren.⁵

In den folgenden Zeilen versuche ich eine Sondierung an den Allegorien des Löwen im ersten Kapitel vorzunehmen, mit einem Seitenblick auf einige damit verbundene Passagen. Die Spurensuche wird im Resultat dazu führen, die für uns noch erkennbare früheste Version des Physiologus nicht vor dem späten dritten Jahrhundert zu situieren; der Gesamtbefund weist eher in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts.

2. Christus der Löwe (Physiol. 1)

Wir beschäftigen uns mit dem Anfang des Physiologus;⁶ dem Beginn kommt ja antiker Gepflogenheit zufolge eine wichtige lektüreleitende Funktion zu. Das tiersymbolische Album wird mit dem Löwen, dem traditionellen König der Tiere, eröffnet.⁷ Der biblische Leittext für alle drei folgenden Gleichnisse ist der sogenannte Jakobssegen von Gen 49,9:

„Ein Junglöwe ist Juda! Aus einem Spross, mein Sohn, wuchsest du hoch. Als er sich niederlegte, schlief er wie ein Löwe und wie ein Junglöwe: Wer wird ihn wecken?“

Im überlieferten Physiologus-Text⁸ leitet der erste Teil des Orakels das gesamte Löwenkapitel ein, während sein zweiter Teil die dritte Allegorie ausleitet, verbunden mit einem Lob („wohlgesprochen hat also Jakob“), das in unserer Schrift sonst gern dem „Physiologus“

1000: 999; W. SEIBT, Art. Physiologus, LMA 6 (1993) 2117 („wohl im späten 2. Jh.“); R.M. GRANT, *Early Christians and Animals*, London 1999, 52 („partly from the second century“); U. TREU, Art. Physiologus, LThK³ 8 (1999) 276f („wohl vor 200“); A. ZUCKER, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires* (Collection Atopia), Grenoble 2005, 12 („plus probablement du II^e siècle“); N. HENKEL, Art. Physiologus, LLex²⁹ (2010) 213–215: 213 („um 180/200“); M. DEPIETRI, *Der Jüngere Physiologus. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung*, Hamburg 2010, 17; St. LAZARIS, *Le Physiologus grec. Bd. I: La réécriture de l'histoire naturelle antique* (Micrologus Library), Sismel 2016, 30 („il s'agit d'une œuvre chrétienne primitive à laquelle il faut assigner une date très ancienne. On serait alors très proche du christianisme primitif de la première moitié du II^e siècle“). Zu aktuellen Vertretern einer Spätdatierung vgl. unten bei Anm. 218/219.

⁵ Grundlage für alle textkritischen Fragen: F. SBORDONE (Hg.), *Physiologus*, Mailand 1936 (= Hildesheim 1991). Für Details zu den älteren Handschriftengruppen s. D. OFFERMANN (Hg.), *Der Physiologus. Nach den Handschriften G und M* (BKP 22), 1966; D. KAIMAKIS (Hg.), *Der Physiologus nach der ersten Redaktion* (BKP 63), 1974.

⁶ Die Übersetzungen richten sich im Folgenden meist nach: O. SCHÖNBERGER (Hg.), *Physiologus. Griechisch / Deutsch* (Reclams Universal-Bibliothek 18124), Stuttgart 2001. Verglichen wurden auch die Übersetzungen von O. SEEL, Zürich 1960 (= 1995) und von U. TREU, Hanau 1981.

⁷ Die Prominenz des Löwen zeigt sich etwa daran, dass ein von verschiedenen Autoren stammender Artikel „Animal Symbolism“ gleich zu Beginn an seinem Beispiel die vielfältigen Facetten symbolischer Konstruktionen aufweist: EBR 2 (2009) 1–27 (zum Physiologus selber: 15). Zur messianisch-christologischen Ikonographie des Löwen vgl. P. BLOCH, Art. Löwe, LCI 3 (1971) 112–119: 116f.

⁸ Zu textkritischen Einzelheiten im Löwengleichnis selber, die den von Sbordone, *Physiologus* (s. Anm. 5) konstituierten Text betreffen, vgl. ALPERS, *Untersuchungen* (s. Anm. 4) 58 Anm. 15.

selber zugesprochen wird. Der biblische Prätext gibt mit der Abfolge von „spriessen“, „schlafen“ und „erwecken“ die Sequenz der drei Löwengleichnisse vor, die drei „Naturen“ des Löwen, die sich auf die drei Hauptstationen des Weges Christi, des „geistigen Löwen“, deuten lassen: Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung. Wir haben also ein umfassendes allegorisches Triptychon vor uns.

Auf das Schriftwort folgt die erste Erklärung des „Physiologos“ zu den drei Naturen des Löwen:

„Seine erste Eigenheit (φύσις) ist diese: Wenn er im Gebirge umhergeht, weht ihm die Witterung der Jäger zu, und er verwischt seine Spuren (συγκαλύπτει αὐτοῦ τὰ ἵχνη) mit dem Schweif, damit die Jäger nicht seiner Fährte folgen, sein Lager finden und ihn einfangen.“⁹

Der Physiologus greift auf einen Wissensbestand zurück, der im Kern von Älians „Tiergeschichten“ dokumentiert wird:¹⁰

„Wenn der Löwe unterwegs ist, schreitet er nicht geradeaus und hinterlässt keine geradlinige Spur, sondern geht manchmal vorwärts, manchmal zurück, wieder nach vorn, wieder in die Gegenrichtung. Dann verwischt er seine Fährte und macht sie für die Jäger unkenntlich (ἀφανίζει τοῖς θηρῶσι τὴν ἑαυτοῦ καταστίβον), so dass sie ihn nicht verfolgen und ohne weiteres sein Lager finden können, wo er ruht und mit seinen Jungen haust. Diese besondere Gabe der Natur (ἰδία δῶρα φύσεως) besitzen die Löwen.“

Unser Naturforscher reichert sein Portrait mit zwei zusätzlichen Elementen an: Mit dem Motiv des verwischenden Schwanzes spielt er wahrscheinlich eine Aristoteles-Reminiszenz ein: Löwen flüchten bisweilen wie Hunde mit hängendem Schwanz.¹¹ Und das versteckte Löwenlager wird mit einer Referenz auf Hhld 4,8 versehen.¹²

Mit dem charakteristischen „so“ (οὕτω) wendet sich der Blick von der Natur zur geistigen Welt, von der Bildhälfte zur Sachhälfte, nämlich zum Christus und seinem verborgenen Weg.

Vielleicht wirkt beim Verborgensein der „Spuren“ ein biblischer Prätext hinein (Ps 77,20):¹³ „Deine Fussspuren werden nicht erkannt werden.“

⁹ Die Ausgaben differieren hinsichtlich der Aspiration von ΑΥΤΟΥ hier sowie gleich nachher in der Allegorese (αὐτοῦ Sbordone; Schönberger; αὐτοῦ Offermanns; Kaimakis); die Hs. G hat an der ersten Stelle spiritus lenis (die zweite Stelle fällt hier aus). Am Sinn ändert sich nichts.

¹⁰ Ael., nat. anim. 9,30; Übs. nach: K./U. TREU (Hg.), Älian. Die tanzenden Pferde von Sybaris. Tiergeschichten (Reclams Universal-Bibliothek 747), Leipzig 1978, 125. Vgl. Lauchert, Geschichte (s. Anm. 3) 6.

¹¹ Aristot., hist. an. 9,44: 629b35f. Vgl. LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) 6.

¹² Hhld 4,8^{LXX} („du wirst kommen ... von den Lagern der Löwen [ἀπὸ μανδρῶν λεόντων]“) als Prätext für Physiol. 1 (ἵνα μὴ [...] οἱ κυνηγοὶ εὕρωσιν αὐτοῦ τὴν μάνδραν). Vielleicht spielt auch noch Ps 9,30^{LXX} hinein (ὡς λέων ἐν τῇ μάνδρᾳ αὐτοῦ).

¹³ Ps 76,20^{LXX} (τὰ ἵχνη σου οὐ γνωσθήσονται); vgl. Röm 11,36 (ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ).

Es ist erstaunlich, mit welchem steilem Mythologumenon der Verfasser des Physiologus seine Lehrschrift beginnt:

„So verbarg auch unser Erlöser, der geistige Löwe [, Sieger aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids (vgl. Apk 5,5)], gesandt vom unsichtbaren Vater, seine geistigen Spuren, nämlich die Gottheit (ἐκάλυψε τὰ νοερά ἵχνη αὐτοῦ, τουτέστι τὴν θεότητα). Unter Engeln wurde er Engel, unter Erzengeln Erzengel, unter Thronen Thron, unter Mächten Macht, bis zu seiner Herabkunft; und er ging ein in den Schoß der heiligen Jungfrau Maria, um das verirrte Geschlecht der Menschen zu erlösen, „und das Wort ist Fleisch geworden und wohnte unter uns“ (Joh 1,14). Daher erkannten sie ihn nicht, ihn, der von oben herab kam, und sprachen: „Wer ist dieser König der Ehren?“ (Ps 24,10a). Dann antwortet der Heilige Geist: „Er ist der Herr der Mächte, er selbst ist der König der Ehren.“ (Ps 24,10b)“

Die allegorische Deutung des Löwengleichnisses ist ausgesprochen dicht.¹⁴ Auf den ersten Blick wirkt die Passage kohärent. Die Textbewegung folgt der Herabkunft des Erlösers;¹⁵ dieser bricht vom „unsichtbaren Vater“ auf und geht schliesslich in Mariens Schoß ein. Leitmotiv ist die Selbstverhüllung Christi, genauer: seiner θεότης – auch nachher in der Deutung der „zweiten Eigenheit“ des Löwen, seines Schlafens mit offenen Augen, wird auf Christi Gottheit fokussiert. Der Erlöser steigt die Himmelssphären hinab und kleidet sich jeweils als einer ihrer Bewohner, offenbar, um nicht erkannt zu werden. Die Abfolge der Engelklassen schert an diesem Punkt etwas aus, denn mindestens die Sequenz Engel -

¹⁴ Ich notiere eine interessante Rezeptionsspur des Physiologus, die dessen Allegorese noch einmal platonisch-ontologisch allegorisiert: Für Dionysios Areopagites symbolisiert die Gestalt des Löwen (λέοντος μορφή) als Thron-Engelwesen (Ez 1,10; Apk 4,7) nicht nur „Stärke und Unbezwinglichkeit“, sondern auch „die Tendenz zur möglichsten Angleichung an die Verborgenheit des unsagbaren Gottesprinzips (πρὸς τὴν κρυφίότητα τῆς ἀφθέγμονος θεαρχίας) in Form der Verdeckung der Gedankenspuren und der geheimnisvoll unauffälligen Verhüllung (τῇ τῶν νοερῶν ἱχνῶν περικαλύψει καὶ τῇ μυστικῶς ἀνεκπομπεύτῳ περιστολῇ) des nach dem Mass der göttlichen Erleuchtung aufwärts gerichteten Wegs“ (cael. hier. 15,8 [PTS 67, 57; dt. Übs. BGrL 22, 69; vgl. 94 Anm. 29]). Prätext ist aber nicht nur Physiol. 1, sondern auch ein Chaldäisches Orakel (frg. 37: „eine geistige unvergängliche Form, auf deren unweltlicher Spur [νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὗ κατ’ ἄκοσμον ἵχνος] eilend der Kosmos sichtbar wurde“), das auf neuplatonischer Seite vielfach rezipiert und über Proklos (vgl.: in Tim. 3, 158:6f DIEHL [ἵχνος τῆς νοερᾶς ιδιότητος]) dem Areopagiten vermittelt worden ist. – Eine weitere Rezeptionsspur findet sich wahrscheinlich im slawisch-orthodoxen Raum, nämlich in der „Leiter Jakobs“, worin Jakobs Traumvision (Gen 28) christologisch gedeutet wird (KlimJak 4,46): Es „wird der Erwartete kommen, <der>, dessen Pfad du bist, wird von niemandem erspürt werden“ (übs. S. FAHL / Ch. BÖTTRICH [JSHRZ.NF 1], 174f; vgl. 66f).

¹⁵ In den Handschriften sind neben dem σωτήρ auch Χριστός und κύριος gut bezeugt; das Synagma ὁ Χριστός ἡμῶν (präferiert von Sbordone) ist m.E. aber kaum ursprünglich: Es findet sich sehr selten in der altchristlichen Literatur (die drei Belege in Justins Dialog zählen nicht, da hier ja ein Christ mit einem Juden über den „Gesalbten“ diskutiert).

Erzengel ist ansteigend.¹⁶ Die Zielrichtung ist aber bleibend die Fleischwerdung;¹⁷ zitiert wird Joh 1,14. Man darf aufgrund des Kontextes der anderen beiden Löwengleichnisse wie im Blick auf weitere Passagen des Physiologus (3f; 25; 44; 46; usw.) davon ausgehen, dass die Fleischwerdung selber das Erlösungsgeschehen von Kreuz und Auferstehung in sich beschliesst.¹⁸ Ob der Physiologus das Löwenlager auf Mariens Schoss deutet, bleibt offen.

Bereits an dieser Stelle halten wir fest, dass die Engelgleichwerdung Christi, die in orthodoxer Perspektive zunehmend als häretisch beurteilt wurde, in der handschriftlichen Überlieferung teilweise ganz eliminiert oder wenigstens entschärft wird.¹⁹ Sie fehlt auch in den späteren Physiologus-Redaktionen aus spätantiker und byzantinischer Zeit.

Schwieriger verhält es sich nun mit den auf das Johannes-Zitat folgenden Sätzen, die mit den Worten von Ps 24 (23^{LXX}) einen Dialog über den Erlöser wiedergeben. Auf Seiten der ‚Bildhälfte‘ gibt es dazu keine Entsprechung. Bei den Fragenden, denen Ps 24,10a in den Mund gelegt wird, handelt es sich fast sicher um die Engelmächte, die gleich zuvor genannt wurden. Nicht eigens erwähnt wird der Aufruf zur Öffnung der Tore, die in Ps 24,7–10 Frage und Antwort begleitet. Bei welcher Gelegenheit erfolgt dieser biblische Dialog? Wir stellen

¹⁶ Bei der Abfolge von Thronen und Mächten lässt sich nicht sagen, ob sie deszendend oder aszendend angeordnet ist, da die Vielfalt in den altchristlichen Angelogien notorisch ist. In der klassisch gewordenen neunfachen Hierarchie des Dionysios Areopagites (vgl. auch Anm. 14) aus dem frühen sechsten Jahrhundert rangieren die Throne über den (aufsteigend aufgelisteten) Fürstentümern (*archai, principatus*), Gewalten (*exusiai, potestates*), Mächten (*dynameis, virtutes*) und Herrschaften (*kyriotētes, dominationes*). Biblische Prätexte für die Kataloge sind v.a. Kol 1,16 (*sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates*) und Eph 1,21 (*supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem*). Vgl. zur Hierarchisierung J. MICHL, Art. Engel, I-IX, RAC 5 (1962) 53–258: 172. – In einem Strom der handschriftlichen Überlieferung fallen die Erzengel weg (Gruppen WO / ΑΙΔΠϞ): KAIMAKIS, Physiologus (s. Anm. 5) 6f.

¹⁷ Entsprechend fügt ein Teil der Handschriften dem Gleichwerden mit den Engelklassen hinzu: μετὰ ἀνθρώπων ἄνθρωπος.

¹⁸ Die bei Schönberger (s. Anm. 6) gedruckte einleitende Anspielung auf Apk 5,5 (seinerseits intertextuell bezogen auf Gen 49,9) verstärkt diese Implikation: Die Inkarnation wird als erfolgreiches Geschehen charakterisiert, das über die Passion (vgl. Apk 5,6: das geschlachtete Lamm) zum „Sieg“ führt. Die Allusion findet sich aber nur in drei von fünf Textfamilien (sowie in der äthiopischen und lateinischen Überlieferung); sie fehlt in den Hss. G und M und wird bei Sbordone als Zuwachs taxiert; für Urprünglichkeit plädiert Alpers, Untersuchungen (s. Anm. 4) 58 Anm. 15.

¹⁹ Die Engelgleichwerdung fällt aus in der Hs. p, während die Hs. B einen Ersatz bietet: Der angelische Status ist nun lediglich der Ausgangspunkt des Descensus „von oberen und unteren Mächten und Gewalten“. Auch die äthiopische Übersetzung (bzw. vielleicht schon ihre griechische Vorlage) umgeht die Engelwerdung und schreibt dem noch nicht abgestiegenen Gottessohn Engelgestalt zu, möglicherweise angeregt von der „Gestalt Gottes“ in Phil 2,6: „Den Engeln gleich war er, bis er herabstieg und in den Schoss seiner Mutter Maria, der Jungfrau, einging, um das in der Irre gehende menschliche Geschlecht zu erlösen“; F. HOMMEL (Hg.), Die aethiopische Uebersetzung des Physiologus, Leipzig 1877, 46; DERS., Der äthiopische Physiologus, RomF 5 (1890) 13–36: 13. Laut der lateinischen Überlieferung y verbirgt sich der Erlöser vor den ungläubigen Juden (eine Reminiszenz von AscJes 11,19 oder von 1Kor 2,8?); die Engelgleichwerdung bekommt damit einen anderen Status: F.J. CARMODY (Hg.), Physiologus Latinus versio Y, PCP 12 (1941) 95–134: 103.

diese Frage vorderhand zurück, da sie sich nicht beantworten lässt ohne Einbezug der theologischen Überlieferungsströme, die in unserem Textsegment artikuliert werden.

Im Blick auf die Deutung des Löwengleichnisses, genauer: seiner ersten Eigenheit, lassen sich drei traditionsgeschichtliche Komplexe unterscheiden:²⁰ Erstens die Verborgenheit des Erlösers, zweitens seine Angleichung an die Engelklassen, die auf die Menschwerdung zielt, und drittens die Wechselrede mit den Worten von Ps 24, die im Psalmenkontext zum Öffnen der Tore führt. Ein vierter Komplex ist theologiegeschichtlicher Art: die spezielle Figur der sich „verhüllenden“ Gottheit Christi. Weiter unten werden diese vier Motiv-Verdichtungen im Einzelnen vorgestellt, um ihre spezifische Rezeption durch den Physiologus genauer bestimmen zu können. Die Abfolge impliziert auch eine historische bzw. chronologische Dimension: Wir bewegen uns von Stoffen, die sich gehäuft im zweiten und dritten Jahrhundert finden, zu solchen, die uns tief in das vierte Jahrhundert führen.

Wir wenden uns aber zunächst den beiden anderen Löwenallegorien zu. Die „zweite Natur“ des Löwen, nämlich sein Schlafen mit offenen Augen, wird folgendermassen gedeutet:²¹

„So schläft auch der Leib meines Herrn am Kreuz, seine Gottheit aber wacht zur Rechten Gottes des Vaters (ἡ δὲ θεότης αὐτοῦ ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἀγρυπνεῖ); ,denn der Hüter Israels schlummert nicht noch schläft er‘ (Ps 121,4).“

Der für das erste Löwengleichnis einschlägige Prätext von Gen 49,9 steht mit dem Gegensatzpaar von „Schlafen“ und „Wachen“ auch hier im Hintergrund.²² Es wird zu fragen sein, ob sich die knappe Aussage des Physiologus vom „schlafenden“ und „wachenden“ Christus theologiegeschichtlich situieren lässt. Besonderer Aufmerksamkeit bedarf wieder die Rede von der θεότης Christi, die die erste und die zweite Löwenallegorese miteinander verbindet.

Schliesslich bringt die dritte Löwenallegorie die Auferweckung Christi zur Sprache. Das von der Löwin tot zur Welt gebrachte Junge wird vom Vater am dritten Tag angehaucht und so zum Leben erweckt.²³ Selbstverständlich bildet dieser Vorgang Ostern ab:

²⁰ Für alle drei Komplexe stellt viel Material zusammen J. BARBEL, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums* (Theoph. 3), Bonn ²1964; der Physiologus wird 297–299 behandelt (vgl. 305; 309), mit markanter Frühdatierung („aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts“, 297).

²¹ Zum zoologischen Topos vgl. Plut., *quaest. conv.* 4,5:2: 670b/c; Horapoll. 1,19; Ael., *nat. anim.* 5,39; LAUCHERT, *Geschichte* (s. Anm. 3) 5f und besonders die ausführliche textkritische, motiv- und wirkungsgeschichtliche Analyse von ALPERS, *Untersuchungen* (s. Anm. 4) 49–56. Vgl. A. STAMATIOU / A. WECKWERTH, *Art. Löwe*, RAC 23 (2010) 257–286: 259; 275.

²² Zur Deutung des „Schlafens“ und „Erweckens“ von Gen 49,9 auf Tod und Auferweckung Christi vgl. unten Anm. 212 und 228.

²³ ὁ πατήρ ἐλθὼν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἐμφυσήσῃ αὐτῷ εἰς τὸ πρόσωπον, καὶ ἐγερεῖ αὐτόν. Hier ist das Einlesen christlicher Inhalte in das Gleichnis selber mit Händen zu greifen (es gibt kaum naturkundliche Vorgaben; vgl. LAUCHERT, *Geschichte* [s. Anm. 3] 6; LAZARIS, *Physiologus* [s. Anm. 4] 107; vgl. zu einem ähnlichen Befund anderwärts im Physiologus unten bei Anm. 237). Prätext ist die Menschenschöpfung Gen 2,7 (ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, vgl. Sap 15,11), für die Totenerweckung vgl. Ez 37,9 (ἐμφύσησον εἰς τοὺς νεκροὺς τούτους); 1Kön 17,21.

„So hat auch unser Gott, der Allherrscher und Vater der Welt, am dritten Tage seinen vor aller Schöpfung erstgeborenen Sohn (Kol 1,15), unseren Herrn Jesus Christus, von den Toten erweckt, um das verirrte Geschlecht der Menschen zu erlösen.“

Die Allegorese artikuliert Gottes Hoheitsstellung als Pantokrator und Allvater. Ebenso wird aber auch Christi Hoheitsposition unterstrichen – der am dritten Tag Erweckte ist zugleich der von Ewigkeit erstgeborene Sohn und Herr. Das dritte Löwenbild orientiert sich also wie die beiden anderen am Leitmotiv der Gottheit Christi. Auch die soteriologische Zielrichtung, die Menschenrettung, kennt die Leserschaft schon aus der ersten Allegorese.²⁴

3. Einhorn (Physiol. 22) und Ichneumon (Physiol. 26)

Die erste Löwenallegorie hat, wie vielfach beobachtet worden ist, eine prägnante Entsprechung in der Deutung eines anderen Tiers: Das *Einhorn*,²⁵ das von Jägern nicht gefangen werden kann, wohl aber von einer reinen Jungfrau, deutet der „Naturforscher“ unter Berufung auf Lk 1,69 auf den sich inkarnierenden Christus (22):²⁶

„Engel und Mächte vermochten ihn nicht zu überwinden (οὐκ ἠδυνήθησαν ἄγγελοι καὶ δυνάμεις αὐτὸν κρατῆσαι), sondern er nahm Wohnung im Leib der wahrhaft reinen Jungfrau Maria, „und das Wort ist Fleisch geworden, und es wohnte unter uns“ (Joh. 1,14).“

²⁴ Vier der fünf Handschriftengruppen (mit den beiden nicht papyrusförmigen ältesten Manuskripten) der „ersten Redaktion“ bezeugen den Finalsatz (vgl. dazu unten bei Anm. 187); er fehlt aber etwa in der äthiopischen und lateinischen Überlieferung. Lauchert und Sbordone halten ihn nicht für ursprünglich.

²⁵ Beim Einhorn handelt es sich um ein schon traditionelles Symbol Christi (vgl. Justin, dial. 91). Vgl. zur Motivgeschichte H. BRANDENBURG, Art. Einhorn, RAC 4 (1959) 840–862: 851f zum Physiologus, mit der interessanten Beobachtung, dass die allegorische Deutung des Fangens, also die Gefährdung durch Engelmächte, kaum rezipiert worden ist (852f); ferner LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) 22–24; ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 36–40; K. GRESCHAT, Die Verwendung des „Physiologus“ bei Gregor dem Grossen. Paulus als gezähmtes Einhorn in *Moralia in Job XXXI*, StPatr 43 (2006) 381–386; R. HIRSCH-LUIPOLD, Unicornis captivatur**, in: Z. KINDSCHI GARSKÝ / R. HIRSCH-LUIPOLD (Hg.), Christus in natura. Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus (SBR 11), Berlin 2018, ***.

²⁶ Nach Maria fügt der Hauptteil der handschriftlichen Überlieferung hinzu: τῆς θεοτόκου. Ob man das Syntagma textgeschichtlich wirklich für sekundär erklären kann, scheint mir in 22 alles andere als sicher zu sein. Sbordone, Physiologus (s. Anm. 5) 82, beruft sich hier wie für 1 (S. 4) auf LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) 230 („ein späterer Zusatz, da diese Bezeichnung für Maria erst auf dem Concil. Ephes. 431 festgesetzt wurde, worauf mich Herr Prof. Friedrich aufmerksam machte“). In 1 ist die handschriftliche Bezeugung tatsächlich weit schwächer. Tilgt man θεοτόκος in 22 aber nicht, wird eine Datierung der ersten Physiologus-Version vor dem vierten Jahrhundert schwierig. In das fünfte muss man freilich nicht gehen; der Theotokos-Titel reicht in die Mitte des dritten Jahrhunderts zurück und wird im vierten durchaus gebräuchlich, neben den Alexandrinern auch gelegentlich bei den Kappadokiern (vgl. Greg. Naz., ep. 101,16 [SC 208, 42]).

Der Physiologus spielt mit den beiden Gruppen, den „Engeln“ und „Mächten“, vielleicht 1Petr 3,22 ein.²⁷ Allerdings geht es hier um die Unterwerfung der Mächte und Gewalten (vgl. Eph 1,21f; ferner 1Kor 15,24 und die Rezeptionsgeschichte von Ps 110,1), die sich (frühestens) mit der Erhöhung, also mit der Himmelfahrt Christi, zu realisieren beginnt. Inhaltlich viel näher liegt eine Aussage aus dem Johannesprolog – also dem zentralen Prätext sowohl hier in 22 wie in 1 –, wo es vom präexistenten Logos als dem „Licht“ heisst, dass „die Finsternis es nicht überwältigt“ habe (Joh 1,5) – so jedenfalls ist der Mehrheitsmeinung der griechischen Kirchenväter zufolge das Verbum κατέλαβεν wiederzugeben (vgl. Joh 12,35).²⁸ Auch das Motiv des sich vor Gegnern und Volk verbergenden Jesus stammt ein Stück weit aus dem Vierten Evangelium (ἐκρύβη, 8,59; 12,36).

Wir werfen einen Blick auf eine weitere Allegorie, auf den *Ichneumon*, eine Art von afrikanischem Mungo, der mit dem Drachen kämpft. Er wird vom Physiologus auf die Überwindung des Teufels gedeutet (26):²⁹

„So nahm auch unser Erlöser das Wesen des Erdengeschlechts an, bis er den Drachen tötete, [...] den Teufel. Denn wäre Christus körperlos gewesen, wie hätte er den Drachen vernichten können? Dann nämlich hätte ihm der Drache so entgegnet: ‚Du bist Gott und Erlöser (θεὸς εἶ καὶ σωτήρ), und ich kann es mit dir nicht aufnehmen.‘ Doch hat er, der grösser ist als alle, sich erniedrigt (vgl. Phil 2,7f), um alle zu erretten (vgl. 1Kor 9,22).“

Weil der Teufel den fleischgewordenen Christus nicht erkennt, unterliegt er ihm schliesslich. Thematisch ist die Allegorese mit den bisher präsentierten verbunden durch die Figur der Verkörperung, die mittels einer Täuschung das Heil herbeiführt.³⁰ Die Leserschaft kann von 26 aus, von der körperlosen Seinsweise des Erlösers und seiner Verhüllung in der Leiblichkeit, eine Brücke zur Engelgleichwerdung in 1 und in 22 schlagen, auch wenn hier das Täuschungsmanöver nicht explizit genannt wird.³¹ Eine Variante zur Allegorie vom Ichneumon

²⁷ 1Petr 3,22: „der in den Himmel aufgefahren ist und jetzt zur Rechten Gottes sitzt, nachdem ihm die Engel, die Mächte und die Gewalten unterworfen worden sind (ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων)“.

²⁸ So exemplarisch Orig., comm. 2,168–170 in Joh. (καταλαμβάνειν als διώκειν); vgl. dazu: H.G. THÜMMEL (Hg.), Origenes' Johanneskommentar. Buch I–V (STAC 63), 2011, 162f. Zur betreffenden Auslegungstradition vgl. ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 38f, hier unter der Prämisse der Frühdatierung des Physiologus.

²⁹ Zum Ichneumon als Bild für den Pharao von Ez 29,3 vgl. J. GIPPERT, Physiologus. Die Verarbeitung antiker Naturmythen in einem frühchristlichen Text, *Studia Iranica, Mesopotamica et Anatolica* 3 (1997) 161–177: 174.

³⁰ Zum Finalsatz ἵνα πάντας σώσῃ vgl. unten bei Anm. 188 zu Physiol. 5, 43 und 1.

³¹ Die handschriftliche Überlieferung füllt die Leerstellen: In Physiol. 1 begründet die Handschrift p Christi Eingehen in Mariens Schoss mit den Worten: „um nicht erkannt zu werden durch den Teufel, wurde er Fleisch (πρὸς τὸ μὴ γνωρισθῆναι τῷ διαβόλῳ σαρκωθεὶς)“. Und umgekehrt liest ein Teil der Überlieferung explizit das „Verbergen der Gottheit“ in die Ichneumon-Deutung ein: „So nahm auch unser Erlöser das *Fleisch* des Erdengeschlechts an, und *verbarg in ihm seine Gottheit* (ἐν αὐτῇ ἐκρυψε τὴν αὐτοῦ θεότητα)“, so die Hs. W (KAIMAKIS, Physiologus [s. Anm. 5] 76b), und die äthiopische Übersetzung („so verbarg unser Heiland, nachdem er menschliches Fleisch angenommen, seine Gottheit“, HOMMEL, Uebersetzung [s. Anm.

bildet das gleich vorher platzierte Gleichnis vom „Otter“, der von Lehm umhüllt in den Rachen des Krokodils springt (25), gedeutet auf Christi Höllenfahrt. Beide Porträts verbindet nicht nur das Bildfeld – der mit Lehm getarnte raffinierte Kleinsäuger gegen das unaufmerksame Grossreptil –, sondern auch die Sachhälfte: Christi Verhüllung in einem irdischen Körper als Täuschungsmanöver, das zur Vernichtung des Teufels führt.³²

In allen angesprochenen Allegoresen fällt auf, wie die theologischen und biblischen Zusammenhänge nur in Umrissen skizziert werden. Der Physiologus scheint mit der Kompetenz seiner Leserschaft zu rechnen, selbständig die theologischen und spirituellen Dimensionen der lediglich angedeuteten Themen und Figuren erschliessen zu können.³³ Die enorme handschriftliche Varianz zeigt, dass die Leser in der Tat den Physiologustext fortgeschrieben, ergänzt und durch Querbezüge komplementiert haben. Für die uns interessierenden Passagen wird in den Anmerkungen öfter verwiesen auf diese Rezeptionsgeschichte, die die Produktivität der Leser dokumentiert.

In den folgenden Abschnitten versuche ich, die religions-, traditions- und theologiegeschichtlichen Hintergründe der genannten vier Allegoresen des Physiologus herauszuarbeiten (Löwe I und II, Einhorn, Ichneumon).

4. Der verborgene Erlöser

Bereits Friedrich Lauchert hat, im Anschluss an Vorgänger, den Hintergrund der Aussage vom Verborgensein des herabsteigenden Erlösers vor den angelischen Mächten in der Gnosis geortet.³⁴ Tatsächlich handelt es sich um eine beliebte Figur in den gnostischen

19] 72; DERS., Physiologus [s. Anm. 19] 25). Zu vergleichbaren handschriftlichen Lektürevorgängen vgl. unten zum Einhorn, Anm. 180.

³² Wahrscheinlich handelt es sich bei „Otter“ (25, eigentlich ἡ ὤβρις [vgl. TREU [s. Anm. 6] 48; 138]) und Ichneumon um dasselbe Tier, die Pharaonenratte (vgl. SCHÖNBERGER [s. Anm. 6] 118), das der Physiologus auf zwei Porträts verteilt. Von einer „Dublette“ sollte man aber nur schon deshalb nicht sprechen, weil die Sachhälften zwei verschiedene theologische Komplexe bilden: die Höllenfahrt, die von Haus aus nicht mit einem Inkognito operiert, und die Inkarnation als Überlistung des Teufels. Die assoziative Abfolge der beiden Porträts animiert zu einer kombinierenden Lektüre.

³³ Zur Leseraktivität, die der Physiologus voraussetzt, etwa im Herstellen von Kohärenz zwischen den vom Verfasser teilweise nur angedeuteten Dimensionen von Tierbildern, Schriftbezügen und eigener Lebensführung, vgl. T. NICKLAS, Staunen über Natur und christliche Lebenshaltung. Die Welten des Physiologus, in: DERS. / J.E. SPITTLER (Hg.), Credible, Incredible. The Miraculous in the ancient Mediterranean (WUNT 321), 2013, 227–250: 235f; 249f. „Jedes einzelne Kapitel kreiert ein Detail einer im Gesamt des Textes entstehenden ‚Welt‘“ (250). Vgl. auch LAZARIS, Physiologus (s. Anm. 4) 112–118; 144 und unten bei Anm. 189.

³⁴ Vgl. LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) 48; 54–57 mit Verweis auf Simon Magus u.a. Lauchert setzt sich insofern von seinen Gewährsleuten ab, als er unterscheidet zwischen dem rezipierten Gut und dem Physiologus-Verfasser selber; dieser sei kein Häretiker. Später ist wieder ganz auf der „gnostischen“ Linie RIEDINGER, Physiologos (s. Anm. 4) 303 („Dem Physiologos blieben die Stücke gnostischen Flitters bis heute erhalten und haben seinem Ansehen nur selten geschadet“; DERS., Rez. Kaimakis [s. Anm. 4] 111f: „Der Physiologos stammt nun mit grösster Wahrscheinlichkeit aus hermetisch-gnostischen Kreisen Alexandrias, nach allem, was sich heute noch feststellen lässt, von Pantainos“). Ähnlich auch LAZARIS, Physiologus (s. Anm. 4) 103 („Le *Physiologus* est un texte gnostique ou, pour être plus précis, un écrit révélant d’une doctrine intermédiaire entre la gnose, l’hermétisme et la morale chrétienne“).

Systemen.³⁵ Laut der häresiologischen Überlieferung soll schon Simon Magus die folgende Lehre über den Erlöser vertreten haben:³⁶

„Er sei gekommen, um die Dinge in Ordnung zu bringen. Er habe sich verwandelt und sich den Kräften, Mächten und Engeln angeglichen und sei so herabgestiegen, dass er auch den Menschen als ein Mensch erschien, ohne ein Mensch zu sein.“

Wie im Physiologus gleicht sich der Erlöser verschiedenen Engelklassen an (*archai, exusiai*, Engel), offenkundig, um sich vor ihnen zu verbergen. Der Abstieg kulminiert in der Menschwerdung, die hier doketistisch zugespitzt wird.³⁷

Noch stärker ausgebaut wird die Figur in der Pistis Sophia, die in das späte dritte Jahrhundert gehört. Der Erlöser besucht jeweils in konformer Gestalt und Bekleidung die verschiedenen Sphären.³⁸ In den unteren wird er jeweils zunächst nicht erkannt. Auch hier begegnen wir den im Physiologus genannten Engeln, Erzengeln und Gewalten (*exusiai*). Trägt er aber beim Aufstieg sein Lichtkleid, dann entsteht Aufregung unter den Mächten, die Tore öffnen sich und erstaunte Fragen werden laut: „Wie hat der Herr des Alls uns durchwandert, ohne dass wir es wussten?“³⁹ In der Folge beten die Betroffenen den Verherrlichten an. Die retrospektive Erkenntnis ist ein Element, das im Physiologus auf der Textoberfläche so nicht begegnet.

³⁵ Vgl. W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis (FRLANT 10), 1907 (=1973), 238–260, und v.a. die programmatische Skizze bei R. BULTMANN, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, 55–104: 75–80 („Den Mächten dieser Welt erscheint der Gesandte als ein Fremder; sie kennen seine Herkunft nicht, denn er ist anderen Ursprungs als sie“, 75). Bultmann identifiziert den Mythos schon in neutestamentlichen Texten (namentlich im JohEv, in 1Kor 2,9; 2Kor 8,9; Phil 2,6–8).

³⁶ Iren. haer. 1,23:3 (SC 264, 316/318 = FC 8, 292) par. Hippolyt, haer. 6,19:6 (GCS 26, 147: μεταμορφούμενον καὶ ἑξομοιούμενον ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις καὶ τοῖς ἀγγέλοις, ὡς καὶ ἄνθρωπον φαίνεσθαι αὐτὸν μὴ ὄντα ἄνθρωπον); vgl. ferner Tert., anim. 34,4 (CCSL 2, 836). Die Lehrbildung geht bestimmt nicht auf den historischen Simon zurück, vgl. St. HAAR, Simon Magus. The first Gnostic? (BZNW 119), 2003, 92f; 228–293. – Bei Epiph., haer. 21,2:4 (GCS.NF 10.1, 240), findet sich sogar eine Aussage in erster Person: „In jedem Himmel werde ich verwandelt hinsichtlich der Gestalt (der Bewohner) eines jeden Himmels, damit ich meinen angelischen Kräften verborgen bliebe [...]“. Vgl. dazu F. WILLIAMS (Hg.), The *Panarion* of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1–46) (NHMS 63), ²2009, 62 Anm. 11 („The direct quotes which Epiph gives in this Sect<ion> are his own dramatization of his sources“).

³⁷ Die doxographischen Überlieferungen von Simon, Menander, Saturnil und Basilides überschneiden sich in vielem; zur Scheinkreuzigung und zum Gestaltenwandel bei letzterem vgl. Iren., haer. 1,30:4 und 6 („wie der Sohn allen unbekannt sei, so brauchten auch sie [die Gnostiker] von niemand erkannt zu werden, sondern, wie sie selbst alle kennen und durch alle hindurchgehen, so seien auch sie allen unsichtbar und unbekannt“); dazu W.A. LÖHR, Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts (WUNT 83), 1996, 269f.

³⁸ PistSoph 7; 10–14 (dt. Übs. von C. SCHMIDT, Leipzig 1925; DERS., GCS ³45). Nur am Rand verweise ich auf mandäische Texte, die die Verborgenheit des Erlösers bezeugen (Ginza, Rechter Teil, 5,138f. 146 u.ö.). Mehr Material bei BULTMANN, Bedeutung (s. Anm. 35).

³⁹ PistSoph 1,11–13 (15–16 SCHMIDT = NHS 9, 21f).

Auch einzelne Texte aus Nag Hammadi dokumentieren das Muster des verborgenen Erlösers.⁴⁰ Unter ihnen ragt besonders die „dreigestaltige Protennoia“ heraus:⁴¹

„Unter den Engeln (*angelos*) zeigte ich mich in ihrer Gestalt, und unter den Kräften (*dynamis*), als ob ich eine von ihnen wäre; unter den Menschensöhnen aber, als ob ich ein Menschensohn wäre, obgleich ich (doch) der Vater eines jeden bin. Ich verbarg mich unter allen, bis ich mich in meinen eigenen Gliedern offenbart haben werde.“

Der Unerkennbarkeitstopos, der über die Engelklassen hinaus auch die Menschenwelt umgreift, findet sich ebenso dort, wo nicht explizit von einem Abstieg durch die Sphären gesprochen wird. Die prägnanteste Formulierung stammt aus dem Philippusevangelium:⁴²

„Jesus hat unbemerkt alle (Gestalten) angenommen. Denn er zeigte sich nicht so, wie er war; sondern so, wie sie ihn würden sehen können, zeigte er sich. Diesen allen aber zeigte er sich: Er zeigte sich den Grossen als Grosser. Er zeigte sich den Kleinen als Kleiner. Er zeigte sich den Engeln als Engel und den Menschen als Mensch. Deswegen blieb jedem verborgen, wer er wirklich war.“

Der Text hält zwei entgegengesetzte Gewichte in der Schweben: Einerseits verbirgt der Christus sein wahres Wesen vor allen. Andererseits kommen seine Metamorphosen den Empfängern zugute; er passt sich ihrer (beschränkten) Seinsweise an, um sich zu offenbaren⁴³ – namentlich seinen Anhängern. Wir werden weiter unten sehen, dass Origenes diesen zweiten

⁴⁰ 2LogSeth (NHC 7,2) 56,22–26: „Als ich im Herabkommen war, sah mich niemand, denn ich veränderte meine Gestalten, indem ich das Aussehen (jeweils) wechselte. Und deswegen, als ich bei ihren Pforten war, nahm ich ihr Aussehen an: Denn leise zog ich an ihnen vorüber“ (56,21–29 – anders als beim Abstieg verhält es sich beim Aufstieg: „Die Welt konnte seinen offenbaren Aufstieg in die Höhe [...] in unverhüllter Gestalt nicht ertragen“, 58,13f); Zostr (NHC 8,1) 130 (Engel und Archonten erkennen ihn nicht); Noëma (NHC 6,4) 41f (die Unterweltherrscher erkennen ihn nicht – „wer ist das? was für einer ist das?!“). Für unsere Fragestellung nicht einschlägig ist eine Passage in der mehrfach überlieferten Schrift SJC (BG 3, 83 par. NHC 3,4, 94), die die Verborgenheit des höchsten Erlösergottes für Engelmächte (*archē*; *exusia*; *hypotagē*; *physis*) herausstreicht (par. auch Eug [NHC 3,3, 3; 5,1, 2]). – Die Wiedergabe der NHC-Texte folgt der Übersetzung in: NHD, ³2013.

⁴¹ Protennoia (NHC 13,1) 47–49 in der Epiphanie-Rede (Zitat: 49,15–22). Vgl. auch 47,15–25: „(Bei meinem Abstieg) zeigte ich mich (den Mächten) in ihrer Gestalt; ja, ich trug ihrer aller Kleidung. Ich verbarg mich unter ihnen, und sie erkannten nicht den, der ihnen Kraft gibt; doch ich bin vorhanden in allen Mächten (*archē*) und Gewalten (*dynamis*), in den Engeln (*angelos*) und in jeder Bewegung, die es in der ganzen Hyle gibt. Ja, ich verbarg mich unter ihnen, bis ich mich meinen Brüdern offenbart haben werde. Und niemand von ihnen erkannte mich, obgleich ich es bin, der in ihnen wirkt.“

⁴² EvPhil 26a (NHC 2,3) 57,28–58,3. Zur Interpretation vgl. KLAUCK, Bibel (s. Anm. 2) 366–368. Es ist m.E. nicht zulässig, das gesamte Mythologumenon vom durch die Himmelswelten absteigenden Erlöser in diese Passage des EvPhil einzulesen; so aber H.-M. SCHENKE, Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3) (TU 143), 1997, 245 („Der Topos, der in unserem Paragraphen zur Sprache kommt, ist geläufig und wohlbekannt. Es handelt sich um den geheimen Abstieg und offenbar-triumphalen Wiederaufstieg des Erlösers durch die verschiedenen überirdischen und irdischen Seinssphären“).

⁴³ Vgl. 67a (67,9–12): „Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt. Vielmehr ist sie gekommen in Symbolen und Bildern. Sie (sc. die Welt) kann sie nicht anders empfangen.“

Aspekt der Polymorphie, die Akkommodation des Logos an das Fassungsvermögen von Menschen (und Engeln), erheblich verstärken wird.

Das uns interessierende Mythologumenon vom die Sphären unerkannt durchschreitenden Erlöser ist keineswegs auf die Gnosis im engeren Sinn beschränkt, sondern begegnet auch in anderen, später als mehr oder weniger heterodox taxierten Schriften. Besonders die Schilderung des herabsteigenden Christus in der *Ascensio Isaiae*, wohl aus dem zweiten Jahrhundert, deckt sich an einigen Punkten mit derjenigen des Physiologus.⁴⁴ Der „Geliebte“ steigt unerkannt durch die sieben Himmel (samt Firmament und Totenreich), indem er den jeweiligen Engeln gleich wird. Gott sendet ihn mit folgenden Worten aus (10,9–12):⁴⁵

„Du sollst gleich werden dem Bilde aller, die in den fünf Himmeln sind, und der Gestalt der Engel im Firmament wirst du mit Sorgfalt gleichen und auch den Engeln, die im Totenreich sind. Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, dass du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist. Und sie werden nicht erkennen, dass du zu mir gehörst.“

Er wird vom Gott dieser Welt und seinen Gefolgsleuten unwissentlich gekreuzigt (9,12–15).⁴⁶ Erst bei seinem Wiederaufstieg verzichtet er auf den Verwandlungsmodus; die Engel erkennen ihn und beten ihn an.⁴⁷ Hinsichtlich der Engelbezeichnungen lassen sich aufgrund der Überlieferungslage der AscJes keine spezifischen Berührungspunkte mit dem Physiologus festmachen.⁴⁸

⁴⁴ Vgl. E. PETERSON, Die Spiritualität des griechischen Physiologus, in: DERS., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg 1959, 236–253: 237; 250f. Peterson denkt an direkte literarische Abhängigkeit des Physiologus von AscJes (vgl. dazu unten bei Anm. 59 und 88); die Übereinstimmungen sind aber nicht hinreichend genau. Lediglich eine Paraphrase bietet R.G. HALL, Astonishment in the Firmament. The Worship of Jesus and Soteriology in Ignatius and the *Ascension of Isaiah*, in: C.C. NEWMAN u.a. (Hg.), The Jewish Roots of christological Monotheism (JSJ.S 63), 1999, 148–155.

⁴⁵ Übs. nach: C.D.G. MÜLLER, NTApō⁶², 559. Zum *descensus absconditus* des Erlösers in AscJes 6–11 vgl. E. NORELLI, *Ascensio Isaiae. Commentarius* (CCSA 8), 1995, 509–515. Zur Verwandlung und zu möglichen paulinischen Rezeptionsspuren vgl. T. NICKLAS, Der Philipperbrief in der Hand von „Häretikern“. *Ascensio Isaiae* und *Evangelium Veritatis*, in: J. FREY / B. SCHLIESSER (Hg.), Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt (WUNT 353), 2015, 327–347: 332–337. J. KNIGHT, Disciples of the Beloved One. The Christology, social Setting and theological Context of the Ascension of Isaiah (JSPSup 18), 1996, identifiziert in AscJes eine Spielart von angelomorpher Christologie, zu Kap. 10/11 vgl. 64–69; 124–130; 146–150; zur Berührung mit dem Physiologus 165 („The *Physiologos* agrees with the *Ascension of Isaiah* that the angelic appearance was an accommodation and in referring this disguise to salvific purposes“).

⁴⁶ Zur Rezeption von 1Kor 2,8 in AscJes s. KNIGHT, Disciples (s. Anm. 45) 68 („Paul, however, has no ‚hidden descent tradition‘“; ebenso 135); 79 („we find in the *Ascension of Isaiah* [...] an early form of ‚exegesis‘“); 298–300.

⁴⁷ AscJes 11,23–33 (mehrfach heisst es: „Wie ist unser Herr uns verborgen geblieben, als er hinabstieg, und wir merkten nichts?“).

⁴⁸ Die äthiopische Version von 10,15 nennt „Fürsten und Mächte dieser Welt“ (vgl. 11,16 „Fürsten“); die lateinische Überlieferung hat *principes et virtutes et omnes angeli et omnia inicia* (CCSA 7, 424; vgl. 10,11: *neque angeli neque principes illius saeculi*), also *archontes, dynames, angeloi, archai* (vgl. PETERSON, Spiritualität [s. Anm. 44] 237 Anm. 3). In 7,21.27; 8,8;

Eine weitere aufschlussreiche Passage findet sich in der *Epistula apostolorum*, die uns wieder in das zweite Jahrhundert führt (13):⁴⁹

„Ich befand mich in den Himmeln, und die Erzengel und die Engel – ich ging vorüber an ihrer Gestalt, so als wäre ich einer mit ihnen in den Herrschaften und Gewalten. Ich durchschritt sie [...] Ich aber, ich bin geworden alles in jedem, dass ich die Heilsveranstaltung des Vaters des Ruhmes, desjenigen, der mich gesandt hat, vollende und zu ihm zurückkehre.“⁵⁰

Der Abstieg vollendet sich in der Menschwerdung; in der Gestalt des Erzengels Gabriels besucht der Christus Maria und geht in sie ein (14). Auch in diesem Text verbindet sich Christi Verborgeneheit mit der Angleichung an verschiedene Engelklassen. Wichtig ist die Beobachtung, dass das Tarnungsmotiv nicht zu einem doketistischen Verständnis der Inkarnation Christi führt, es wird im Gegenteil die Materialität des Auferstehungsleibs betont (11f).

Eine für unsere Fragestellung wichtige Bibelaussage darf an dieser Stelle nicht fehlen: Paulus deutet in seiner Weisheitsrede für die Vollkommenen (1Kor 2,6–16) an, dass die Weltherrscher nur aufgrund ihres Unwissens den Christus gekreuzigt haben (V. 8f):

„Sie (sc. die verborgene Weisheit Gottes) hat keiner der Herrscher dieser Weltzeit je erkannt, denn hätten sie sie erkannt, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit (τὸν κύριον τῆς δόξης) nicht gekreuzigt.“

In der Forschung hat unsere Passage vielfach Anlass gegeben, einen protognostischen Mythos hinter der paulinischen Formulierung zu vermuten.⁵¹ Man ist aber besser beraten, möglichst wenig textexternes Wissen zu postulieren, zumal das Objekt des Unwissens die verborgene Weisheit, nicht Christus als Herr der Herrlichkeit bildet.⁵² Der verborgene Abstieg durch die Himmelssphären ist keineswegs im Blick. Auch bei den Weltherrschern empfiehlt sich eine Deutung, die nicht speziell die Archonten gnostischer Systeme, sondern

11,25 (und 7,15) sind „Thron(e)“ als Engelmächte zu verstehen (daneben spielen die Throne in AscJes eine wichtige Rolle als ehrenvolle Sessel).

⁴⁹ Übs. nach: C.D.G. MÜLLER, in: Ch. MARKSCHIES / J. SCHRÖTER (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 1., Tübingen 2012, 1062–1092: 1070 (zitiert ist die koptische Fassung).

⁵⁰ In der Wendung „ich bin geworden alles in jedem“ (zur Übersetzung der koptischen Version vgl. M. HORNSCHUH, *Studien zur Epistula Apostolorum* (PTS 5), 1965, 39–41) liegt gewiss ein Reflex von 1Kor 9,22b vor (nicht verzeichnet von der *Biblia patristica* (1 [1975] 460).

⁵¹ So etwa H. LIETZMANN, *An die Korinther I–II* (HNT ⁴⁹), 1949, 12f. Heutige Kommentatoren lehnen diese Hypothese dezidiert ab, vgl. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 1 (EKK 7,1), 1991, 253f; A. LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9,1), 2000, 65. Meist wird die (Proto-)Gnosis-Hypothese für den grösseren Kontext, nämlich für 1Kor 2,6–16, diskutiert, worin V. 8 eine Schlüsselposition zukommt; vgl. J.L. KOVACS, *The Archons, the Spirit, and the Death of Christ. Do we need the Hypothesis of Gnostic Opponents to explain 1 Corinthians 2,6–16?*, in: J. MARCUS / M.L. SOARDS (Hg.), *Apocalyptic and the New Testament* (JSNT.S 24), 1989 (= London 2015), 217–236.

⁵² Vgl. G. SELLIN, *Das „Geheimnis“ der Weisheit und das Rätsel der „Christuspartei“* (zu 1Kor 1–4), in: DERS., *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief*, Göttingen 2009, 9–36, hier 24f („Damit entfällt aber die ganze Theorie vom gnostischen Mythos, der hier angeblich im Hintergrund stehe: als habe sich der Urmensch-Erlöser verkleidet durch die Sphären der mythischen Archonten zu den Seinen geschlichen“, 24).

weiträumig himmlische wie irdische Machtträger in den Blick nimmt. So gesehen kommt die etwas kryptische Aussage nicht als Zeugin, sondern vielmehr als Impulsgeberin für den späteren Motivkomplex des sich vor den Mächten verbergenden Erlösers in Betracht.⁵³

Schwierig zu beurteilen ist ein Passus in den Ignatiusbriefen, deren Echtheit heute ohnehin nicht mehr gesichert ist. Laut Eph 19,1 sind „dem Fürsten dieser Weltzeit“ die Jungfräulichkeit der Maria, die Geburt Jesu und sein Tod verborgen geblieben, „drei laut rufende Geheimnisse, die im Schweigen Gottes vollbracht wurden“. Sie wurden „den Äonen offenbar“ durch den Wunderstern, mit dem die alte Welt zu ihrem Ende kam. Der Stern von Mt 2,1–12 wird kosmisch-eschatologisch und soteriologisch gedeutet. Man muss sich aber davor hüten, das ganze von uns untersuchte Mythologumenon diesem knappen, nur andeutenden Text zu unterlegen.⁵⁴

Wir ziehen eine erste Bilanz: Mit dem Mythologumenon des verborgenen Erlösers befinden wir uns in theologischen Milieus des zweiten und dritten Jahrhunderts.⁵⁵ Der Befund als solcher würde zunächst durchaus für eine Frühdatierung des Physiologus sprechen.⁵⁶ Die Figur begegnet mehrheitlich in ‚dissidenten‘, teilweise gnostischen und später als häretisch oder mindestens als problematisch taxierten Texten. In den theologischen Bildungen der Mehrheitskirche findet sich m.W. trotz der von 1Kor 2,8 gelegten Spur das Mythologumenon nur selten.⁵⁷ Dafür lassen sich zwei Gründe namhaft machen: Zum einen werden hier sowohl in Theologie wie in Frömmigkeit die Engel viel positiver gewertet als in Kreisen, die

⁵³ A.T. HANSON, A quasi-Gnostic Pauline Midrash. I Corinthians 2.6–16, in: DERS., The New Testament Interpretation of Scripture, London 1980, 21–96, findet in unserer Passage m.R. zwar keinen *descensus absconditus* („there is no idea of a disguised descent behind I Corinthians 2.6–8. [...] Paul may have been thinking rather in terms of an ascension“, 38), dafür aber einen „Midrasch“ zu Ps 24. Aber weder 1Kor 2 noch AscJes (so Hanson, 41f) lassen irgendwelche Rezeptionsspuren von Ps 24 erkennen. Hanson beansprucht auch Physiol. 1 als (spät datierten!) Zeugen für „a Christian interpretation of Psalm 24 and the ascension or else with a disguised appearance of Christ on earth“ (42).

⁵⁴ Dies ist etwa der Fall bei BULTMANN, Bedeutung (s. Anm. 35) 77; 79; HALL 1999 (s. Anm. 44); zur Kritik v.a. an der gnostischen Deutung von H. Schlier vgl. W.R. SCHOEDEL, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, dt. Übs. München 1990, 160f. Keine Hilfestellung für die religionsgeschichtliche Analyse bietet H.F. STANDER, The Starhymn in the Epistle of Ignatius to the Ephesians (19:2–3), VigChr 43 (1989) 209–214. Zum speziellen Verhältnis zwischen der Ignatius-Passage und AscJes 11 vgl. NORELLI, Ascensio (s. Anm. 45) 562–569 (traditionsgeschichtlicher, nicht literarischer Zusammenhang; bei Ignatius ist das Unwissen der Geistermächte nicht mit dem *descensus* verbunden).

⁵⁵ Zur Motivik des sich verbergenden Erlösers ist auch OdSal 42,3f zu vergleichen („weil ich mich verbergen werde vor jenen, die mich nicht festhielten; ich werde sein bei denen, die mich lieben“); Sib 8,291f („dass keiner erkenne, wer und wessen er sei und woher“); 12,32 („dann wird kommen der Logos des Höchsten, verborgen, Fleisch tragend, den Sterblichen ähnlich [καὶ τότε δὴ κρύφιος ἦξει λόγος ὑψίστοιο σάρκα φέρων θνητοῖσιν ὅμοιον]“). Vgl. die neutestamentlichen Vorgaben: Joh 8,59; 12,36 (Jesus ἐκρύβη).

⁵⁶ So z.B. U. TREU, Zur Datierung des Physiologus, ZNW 57 (1966) 101–104 (es „trifft sich der Physiologus mit der apokryphen Literatur des 2. Jahrhunderts in einer bemerkenswerten ‚ungeschützten‘ Sorglosigkeit der theologischen Aussagen, die in den Augen der Späteren häretisch [gnostisch usw.] erscheinen, während sie in Wirklichkeit nur eine frühe Phase kennzeichnen, in der die Fronten noch nicht verhärtet, die Begriffe noch nicht etikettiert waren“, 104); DIES., The Physiologus and the Early Fathers, StPatr 24 (1993) 197–200:200 („gnostic elements“, „some traces of Docetism“); so schon, noch früher datierend, LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) 64f.

⁵⁷ Einen Beleg dafür bietet die armenische Irenäus-Überlieferung, vgl. unten bei Anm. 90.

die vorfindliche Schöpfung als negativ oder mindestens als ambivalent beurteilen. Der herabsteigende Erlöser braucht sich vor ihnen nicht zu tarnen – er tut dies allenfalls lediglich gegenüber gefallenem, dämonisch gewordenen Mächten, also gleichsam gegenüber einer angelischen Teilmenge. Zum anderen hat Christus als der Logos eine prominente Vorgeschichte in der Epoche des Alten Bundes; er vermittelt sich etwa in den Theophanien und Angelophanien. Im Raum der biblischen Heilsgeschichte hat es wenig Platz für den unbekannten und akosmischen Erlöser. Die Unwissenheitstopik begegnet bei den Vätern in einer anderen Konfiguration, die überaus populär geworden ist: Es ist der betrogene Teufel, der im Verbund mit seinen Gesellen Jesu Passion veranlasst und damit unwissentlich seine eigene Entmachtung herbeiführt. Dazu kommen noch zwei andere Assoziationsfelder: Zum einen ist zu nennen das temporäre Nichterkennen des Christus durch die Engel im Narrativ von seiner Himmelfahrt und/oder seiner Höllenfahrt, worin die „Torliturgie“ von Ps 24,7–10 inszeniert wird. Zum andern markiert der Inkarnationsmodus selber, das Sein im Fleisch bzw. in menschlicher Gestalt, eine Verborgenheit vor Menschen, zumal Gegnern, und vor widergöttlichen Mächten. Wir kommen auf beides zurück.

An dieser Stelle ist kurz einzugehen auf eine These, die Jean Daniélou 1958 prominent vertreten hat: Bei der „descente cachée“ handle es sich um ein altes Mythologumenon der „théologie du judéo-christianisme“ des ersten und zweiten Jahrhunderts n.Chr., das vom Physiologus in einer archaischen Form bezeugt werde.⁵⁸ Daniélou schliesst sich der – steilen – Hypothese von Peterson an, der Physiologus sei literarisch abhängig von AscJes, und zwar von einer älteren Version als der uns überlieferten.⁵⁹ In dieser finde sich auch die Referenz auf Ps 24 samt dem heiligen Geist als den Engeln antwortender Sprecher. Die Ergebnisse unserer Untersuchung widersprechen dieser Hypothese diametral. Die relativ knappe Form, in der der Physiologus den vor den Engeln verborgenen Abstieg des Erlösers schildert, lässt sich besser verständlich machen als Skizze, die auf Seiten der Leserschaft bekanntes Gut voraussetzt; sie ist kein Zeichen von Archaisität. Auch die Kombination des Abstiegs mit der Wechselrede von Ps 24, auf die wir weiter unten eingehend zu sprechen kommen, weist nicht auf ursprüngliche Tradition, schon gar nicht auf eine verlorene Version von AscJes.⁶⁰ Die beiden Komplexe werden überaus selten verbunden: neben dem Physiologus lediglich im armenisch überlieferten Irenäus.⁶¹ *Particula veri* der These von Daniélou ist die Rückführung des *descensus absconditus* auf ein judenchristliches Milieu, in dem Angelophanien und speziell die Angelomorphie Christi eine grosse Bedeutung

⁵⁸ J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1 (BT)*, 1958, 228–237 („nous avons sans doute ici la forme la plus archaïque“ der „descente cachée“, 229). Bündige Kritik an Daniélou bei NORELLI, *Ascensio* (s. Anm. 45) 513f.

⁵⁹ „Et cet ouvrage (sc. l’Ascension d’Isaïe, S.V.) est sans doute celui dont tous les autres dépendent. Si nous avons commencé par le *Physiologos*, c’est parce que, selon la suggestion de Peterson, il reflète sans doute une version plus ancienne de l’Ascension d’Isaïe que celle que nous possédons“, DANIELOU, *Théologie* (s. Anm. 58) 230. Zu Peterson s. unten Anm. 88.

⁶⁰ Auch der Verweis auf eine Predigt von Gregor von Nyssa ist abenteuerlich: hier werde nicht nur „le fond judéo-chrétien“ erkennbar, sondern auch die postulierte verlorene Version der AscJes (ebd. 232). Zu Ps 24 stellt NORELLI, *Ascensio* (s. Anm. 45) 513, richtig fest: „L’uso del Sal 23 mi pare indiscutibilmente legato, alle origini, all’ascensione del Signore e non alla sua discesa.“ Wir deuten weiter unten Gregors auffällige Platzierung von Ps 24,7f beim Abstieg nicht als Relikt einer archaischen Form des *descensus absconditus*, sondern als Extrapolation der traditionellen Platzierung der Verse beim Aufstieg: Der Prediger verteilt aus exegetischen Gründen die doppelte Wechselrede auf Abstieg und Aufstieg (s. bei Anm. 106).

⁶¹ S. dazu unten bei Anm. 90.

hatten. Der Befund in AscJes zeigt, dass sich Traditionen dieser Art in eine Richtung entwickeln, die die Rezeption und Radikalisierung durch die Gnosis ermöglicht.⁶²

5. Gleichwerden mit Engeln

Einen grossen Teil der für unsere Fragestellung wichtigen Texte haben wir bereits zusammengestellt: Der verborgene Erlöser passiert die vielfachen Himmel und nimmt die jeweilige Gestalt ihrer Bewohner an. In diesen Formen von subtiler himmlischer Leiblichkeit tarnt er sich erfolgreich. Zugrunde liegt der Motivkomplex der Polymorphie, die die verschiedenartigen Metamorphosen ermöglicht.⁶³ Es kommt die überaus weite Topik der Engelwerdung und der Engelgleichheit hinzu, etwa der Frommen im Jenseits oder bei der Totenauferstehung. Die Angelomorphie wird gelegentlich nicht nur anthropologisch und eschatologisch artikuliert, sondern sogar christologisch: Es gibt im frühen Christentum auch entlegene Spuren einer Engelchristologie, oder vorsichtiger formuliert: einer angelomorphen Christologie.⁶⁴

Verbunden mit dem Nichterkennen von Seiten der Mächte zeigt die Angleichung an die Engel eine deutliche Zielrichtung: Sie kulminiert in der Menschwerdung. Auch und gerade in der menschlichen Gestalt verbirgt sich der Gottessohn. In einigen gnostischen Systemen wird das Inkognito doketistisch zugespitzt. Es gibt aber auch ganz andere Optionen, wie gerade die *Epistula apostolorum* mit ihrem dezidiert antidoketistischen Profil zeigt. Hier wie dort spielt die Rezeption von Phil 2,7 eine mehr oder weniger formative Rolle („den Menschen ähnlich, in seiner Erscheinung wie ein Mensch“).

Abgesehen von den Texten, die wir durchmustert haben, verbindet sich die Figur der Angleichung Christi an die Engelmächte in der Alten Kirche prominent mit dem Namen des *Origenes* und seinen Anhängern.

Für Origenes selber ergibt sich die Angelomorphie Christi aufgrund des Prinzips, wonach der Logos alles Geschaffene durchdringt. Das Neue Testament bietet dafür nicht nur einige Basistexte (Joh 1,1–18; Kol 1,15–20; Eph 1,23 usw.), sondern auch eine apostolische Vorgabe, nämlich das „Allen alles Werden“ des Paulus. Die wichtigste Ausführung findet sich im Johanneskommentar.⁶⁵

⁶² Vgl. die Situierung von AscJes durch KNIGHT, Disciples (s. Anm. 45), und zu archaischen Formen der Engelchristologie unten Anm. 64.

⁶³ Vgl. zur Sortierung der Phänomene H.-J. KLAUCK, Christus in vielen Gestalten. Die Polymorphie des Erlösers in apokryphen Texten, in: DERS., Bibel (s. Anm. 2) 303–374; sodann P. J. LALLEMAN, Polymorphy of Christ, in: J.N. BREMMER (Hg.), The Apocryphal Acts of John (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1), Kampen 1995, 97–118; Ch. MARKSCHIES, Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike, München 2016, 391–393.

⁶⁴ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens, in: S. VOLLENWEIDER, Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), 2002, 3–27.

⁶⁵ Orig., comm. 1,216–219 in Joh. (GCS 10, 38f = SC 120, 164/66); zitiert in Anlehnung an: R. GÖGLER (Übs.), Origenes. Das Evangelium nach Johannes (MKZU 4), 1959, 131. Zur christologischen Rezeptionsgeschichte von 1Kor 9,22 vgl. S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), 1989, 219f. Zum Topos bei Origenes vgl. speziell BARBEL, Christos (s. Anm. 20) 288–297 sowie die Belege in: PGL 13b (s.v. ἄγγελος II.K.1).

„Der Gott des Alls erschuf eine vernünftige Art (sc. von Geschöpfen), die erste an Würde, was meiner Meinung nach auf die sogenannten ‚Götter‘ geht, als zweite Art seien jetzt ‚Throne‘ genannt, als dritte, ohne Zweifel, ‚Mächte‘. Auf diese Weise muss man vernunftgemäss bis zur letzten Stufe absteigen, wahrscheinlich also bis zum Menschen. Der Heiland ist auf noch viel göttlichere Weise denn Paulus ‚allen alles geworden‘, damit er ‚alles‘ ‚gewinne‘ oder vollende; offenkundig ist er den Menschen Mensch und den Engeln Engel geworden (ὁ τοίνυν σωτὴρ θεϊότερον πολλῶ ἢ Παῦλος γέγονε ‘τοῖς πᾶσι πάντα’, ἵνα ‘πάντα’ ἢ ‘κερδήσῃ’ ἢ τελειώσῃ, καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος). An seiner Menschwerdung wird kein Gläubiger zweifeln. Dass er aber auch Engel wurde, davon werden wir überzeugt, wenn wir die Erscheinungen und Worte von Engeln beachten. Die Schrift lässt an einigen Stellen Engel sprechen, wenn er mit dem Amt eines Boten erscheint [...].“

Der Kirchenlehrer kommt auch anderwärts auf die Engelgleichwerdung Christi zu sprechen. Dabei fällt auf, dass er sein Argument tentativ vorträgt, weil er ein biblisch nicht gesichertes und vor Missverständnissen zu schützendes Lehrstück präsentiert.

Besonders aufschlussreich ist eine Passage aus dem – weitgehend nur lateinisch überlieferten – Römerbriefkommentar. Unter Bezug auf 1Tim 3,16 („den Engeln erschienen“) wird die Engelgleichwerdung korreliert mit dem „ewigen Evangelium“ von Apk 14,6:⁶⁶

„Als er uns Menschen offenbar wurde, wurde er das nicht ohne Evangelium. Folgerichtig ergibt sich, dass er auch den Engelwesen nicht ohne Evangelium offenbar wurde [...] Muss man auch annehmen, dass er an den übrigen Himmelswesen etwas Ähnliches getan hat, dass er ihnen also in ihrer jeweiligen Gestalt offenbar wurde und den Frieden verkündete, weil er ja durch sein Blut am Kreuz Frieden stiftete für alles, was nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel ist (vgl. Kol 1,20)? Auch das magst du für dich überdenken (*etiam tu apud te met ipsum discutito*).“⁶⁷

Die notorische Frage, ob Origenes hier ein kühnes Theologumenon vorträgt, das dem theologischen Mainstream entgegensteht und das er deshalb lediglich als Option präsentiert, oder ob er zuhänden seiner Leserschaft Auslegungsalternativen skizziert im Wissen um die

⁶⁶ Orig./Rufin, comm. 1,6:2 in Rom. (SC 532, 174 = FC 2/1, 92; übs. Th. HEITHER). Zur von Kol 1,20 angeregten Frage, ob Christi Tod über die Menschenwelt hinaus auch anderen zugutekomme, vgl. 5,7:5 (SC 539, 458); hom. 1,3 in Lev. (SC 286, 76/78). Hier schliesst sich später die polemische Zuspitzung an, dass Christus in einer zukünftigen Weltzeit auch für die Dämonen sterben und sie so erlösen würde, vgl. Hieron., ep. 124,12 (CSEL 56, 114); Justinian, ep. ad Menam (ACO 3, 213), und die Anathematismen von 543 (Nr. 7: ACO 3, 213); vgl. unten bei Anm. 76. Die Topik gehört in die Diskussion darüber, ob Christus sich als Opfer nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel darbringt – zugunsten der (gefallenen) Engel bzw. Dämonen; dazu vgl. die Notiz in: H. CROUZEL / M. SIMONETTI (Hg.), Origène. Traité des principes, Bd. 4 (SC 269), 1980, 226–231.

⁶⁷ Anders als BARBEL, Christos (s. Anm. 20) 288f, braucht man nicht zu argwöhnen, der Übersetzer habe hier abgeschwächt. Die Methode, mehrere exegetische Alternativen vorzutragen, ist origeneisch; Rufin pflegt heikle Aussagen, wenn er sie nicht ganz tilgen will, etwa in den Mund von Gegnern oder Unverständigen zu verschieben. Ausserdem unterscheiden sich die Profile von Kommentarwerken und systematischen Traktaten wie *De principiis*. Vgl. zu Rufins Umgang mit „dogmatisch verdächtigen Stellen“ C.P. HAMMOND BAMMEL, Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung (VL.AGLB 10), 1985, 48–53.

begrenzte Belastbarkeit exegetischer Schlussfolgerungen, können wir an dieser Stelle offen lassen.⁶⁸

Die Motivik der Engelgleichwerdung Christi stammt wahrscheinlich aus dem Fundus ‚dissidenten‘ bzw. ‚apokrypher‘ Traditionsbildungen, wie sie oben skizziert worden sind.

Im Johanneskommentar wird die Angelomorphie des Gottessohns, die in seiner das All umgreifenden Wesenheit gründet, noch ein weiteres Mal angedeutet (unter Berufung auf die Stufen im Tempel, die zum Allerheiligsten führen). Der „Einziggeborene Gottes“ schliesst in sich alle Stufen, die „wir“ aufzusteigen haben; beginnend von der untersten, seiner Menschennatur, „der Reihe nach, sodass wir aufsteigen durch ihn, der selber Engel und die übrigen Mächte ist“.⁶⁹ Zu verweisen ist schliesslich auf die explizite Korrelation der Engelgleichwerdung mit der Menschwerdung von Phil 2,7, der wir auch in den ‚dissidenten‘ Texten begegnet sind:⁷⁰ „Daher meine ich: Wie er (sc. Christus) unter den Menschen ‚der Erscheinung nach als Mensch‘ erfunden wurde, so wurde er auch unter den Engeln der Erscheinung nach als Engel erfunden.“

Die Engelgleichwerdung Christi wird zu einem festen Baustein der origenistischen Systembildung.⁷¹ Besonders augenfällig sind diesbezüglich die Kontroversen, die sich im vierten und fünften wie noch im sechsten Jahrhundert mit der Theologie des alexandrinischen Gelehrten verbinden.⁷² Unter den als häretisch inkriminierten Lehrstücken findet sich auch die

⁶⁸ Für letzteres plädiert H.J. VOGT, *Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt*, in: DERS., *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999, 105–111: 107f; für ersteres z.B. F.H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* (BZNW 31), 1966, 1–12.

⁶⁹ Orig., comm. 19,38 in Joh. (GCS 10, 305 = SC 290, 68/70): ὁδεύομεν κατὰ τὰ ἐξῆς αὐτοῦ ὄντα τὴν πᾶσαν ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς ὁδόν, ὥστε ἀναβῆναι δι’ αὐτοῦ ὄντος καὶ ἀγγέλου καὶ τῶν λοιπῶν δυνάμεων). Die Auswahlübersetzung von GÖGLER (s. Anm. 65), 289, übergeht die „Engel und Mächte“!

⁷⁰ Orig. hom. 8,8 in Gen. (GCS 29, 83 = SC 27, 228). Für Origenes bildet die Engelgleichwerdung Christi eine sachgemässe Extrapolation der traditionellen altkirchlichen Figur, wonach sich in den alttestamentlichen Angelophanien der präexistente Gottessohn manifestiert, vgl. aaO. 14,1; comm. 1,218 in Joh. (oben Anm. 65); comm. 28 in Mt. (GCS 38, 53): „Aber nicht nur bei seiner Anwesenheit, sondern immer war der Christus in Person in Mose und in den Propheten gegenwärtig, noch mehr aber in den Engeln, die in den einzelnen Generationen dem Heil der Menschen dienten“ (Übs. nach: H.J. VOGT [Hg.], *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, 3 Bde. [BGrL 18; 30; 38], 1983; 1990; 1993, hier Bd. 2, 197). Crouzel und Simonetti verweisen für die Engelwerdung speziell auf den „contexte qui l’explique, celui des théophanies: le Fils est l’agent de toutes les théophanies de l’Ancien Testament, apparaissant parfois sous forme d’homme ou d’ange, c’est-à-dire, nous semble-t-il, dans son âme qui n’ayant pas péché a gardé l’indistinction primitive humano-angélique“ (in: Origène [s. Anm. 66] 231 Anm. 80; vgl. 57f Anm. 2). Die Logo-Theophanien allein erklären die Figur der Engelgleichwerdung Christi aber nicht; ebenso wichtig sind die kosmische Christologie (auf der Linie von Kol/Eph) und die gnostisierenden Descensus-Traditionen.

⁷¹ Sie wird in der orthodox gewordenen Theologie üblicherweise abgelehnt, vgl. z.B. Didym. (?), *trin.* 2,7,8:9 (SEILER, = PG 39, 589A: ὁ γὰρ θεὸς λόγος οὐ διὰ τοὺς ἀμαρτήσαντας ἀγγέλους ἄγγελος, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐν ἀμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος) und schon Tert., *carn.* 14 (SC 216, 268/270).

⁷² Vgl. zur Vorgeschichte: E. PRINZIVALLI, *The Controversy about Origen before Epiphanius*, in: W.A. BIENERT / U. KÜHNEWEG (Hg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETHL 137), 1999, 195–213: von der impliziten Kontroverse in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (200–204) zur offenen Kontroverse im vierten

Angleichung des Logos an die Engel. Im Edikt des Kaisers Justinian gegen Origenes aus dem Jahr 543 wird statuiert:⁷³

„Wenn einer sagt oder dafürhält, der Gott-Logos sei allen himmlischen Ordnungen gleich geworden (πασι τοῖς οὐρανίοις τάγμασιν ἑξομοιωθῆναι), indem er für die Cherubim ein Cherub und für die Serafim ein Seraf wurde und schlechthin allen Mächten in der Höhe gleich wurde (πάσαις ἀπλῶς ταῖς ἄνω δυνάμεσιν ἑξομοιωθέντα) – so sei er im Bann.“

Die neun Anathematismen reflektieren origenistische Lehren des vierten Jahrhunderts, haben aber Anhalt an Originaltexten des Meisters. Dies gilt zumal für den Topos der Engelgleichwerdung Christi. In der zweiten Verurteilung des Origenes durch das Zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahr 553 ist demgegenüber eine weiter entwickelte Form des Origenismus fassbar.⁷⁴ So ist im uns interessierenden Lehrstück, das anathematisiert wird, das Subjekt der Inkarnation nicht eigentlich der Gott-Logos, sondern lediglich der mit diesem vollkommen geeinte Christus. Der Topos der Engelgleichwerdung selber bleibt sich aber gleich:⁷⁵

„Wenn einer sagt: Christus [...] sei zu allen gekommen, er habe sich in verschiedene Körper gekleidet und verschiedene Namen angenommen, er sei allen alles geworden (1Kor 9,22), unter Engeln ein Engel, unter Mächten eine Macht (δύναμις), und unter den anderen Ordnungen und Arten der Vernunftwesen habe er die zu einer jeden passende Gestalt angenommen; endlich habe er ‚ähnlich wie wir Fleisch und Blut erhalten‘ (Hebr. 2,14) und sei auch für die Menschen Mensch geworden [...] – so sei er im Bann.“

In den heftigen origenistischen Debatten ist das aus 1Kor 9,22 extrapolierte Prinzip, wonach Christus „allen alles geworden ist“, sogar dämonologisch pervertiert bzw. karikiert worden. Der alexandrinische Patriarch Theophilos stellt anfangs des fünften Jahrhunderts grimmig fest:⁷⁶

Jahrhundert (204–212); H.J. VOGT, Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? Kirchliche Vergangenheitsbewältigung in der Vergangenheit, in: DERS., Origenes (s. Anm. 68) 241–263; A. FÜRST, Klassiker und Ketzer. Origenes im Spiegel der Überlieferung seiner Werke, in: DERS., Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologieggeschichte (AKG 115), 2011, 209–236.

⁷³ Just. ep. ad Menam, anath. 4 (ACO 3, 213 = DH 406); Übs. nach GÖRGEMANNS / KARPP (s. unten Anm. 159).

⁷⁴ Vgl. A. GUILLAUMONT, Les „Képhalaia gnostica“ d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (PatSor 5), 1962, 96–99; 140–148; 158f; 249–252; ferner A. GRILLMEIER / Th. HAINTHALER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2.2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg 1989/2004, 419f; 425–430; H. CROUZEL, Les condamnations subies par Origène et sa doctrine, in: BIENERT / KÜHNEWEG, Origeniana (s. Anm. 72) 311–315.

⁷⁵ Anath. syn. Const. 7 (ACO 4/1, 249); Übs. nach GÖRGEMANNS / KARPP (s. unten Anm. 159). In Z. 7 liegt in ACO (übernommen von GÖRGEMANNS / KARPP sowie vom TLG) wohl ein Druckfehler vor; statt μεταμορφῶσθαι ist zu lesen μεταμορφοῦσθαι.

⁷⁶ Theoph. Al., ep. pasch. (AD 401) (= Hieron., ep. 96,10 [CSEL 55, 168]: *si enim Christus pro hominibus passus homo factus est, ut scripturarum testantur eloquia, consequens erit, ut dicat Origenes: ‚et pro daemonibus passurus daemon futurus est‘*). Vgl. ep. synod. (AD 400) (= Hieron., ep. 92,4 [CSEL 55, 152]) und oben bei Anm. 66 zur Origenes unterstellten Kreuzigung

„Wenn nämlich Christus für die Menschen gelitten hat, indem er selber Mensch geworden ist [...], ist es folgerichtig, wie Origenes zu sagen: ‚Auch für die Dämonen wird Christus leiden, selber Dämon geworden.‘“

Die Engelgleichwerdung Christi verteilt sich bei Origenes selber und bei seinen Anhängern auf eine Mehrzahl von Stufen in den verschiedenen Himmelssphären, bis sie in seiner Inkarnation mündet. Die origenistische Tradition ist der Hauptkanal, über den die älteren ‚dissidenten‘ Überlieferungen von Christus, der sich den verschiedenen Engelklassen als Engel zeigt, Eingang in die Randbereiche des Mainstreams altkirchlicher Theologie finden.⁷⁷ Dabei ist eine Akzentverschiebung zu beachten: Während die gnostisierenden Texte die Verborgtheit und das Nichterkanntwerden Christi herausstreichen, steht seine Engelgleichwerdung bei Origenes im Zeichen der niveauangepassten Offenbarung.⁷⁸ Der Kirchenlehrer kann sie deshalb mit dem verbreiteten Theologumenon, in den alttestamentlichen Theophanien und Angelophanien manifestierte sich der präexistente Logos, korrelieren. Die Inkarnation, in der sich Kenosis und Engelgleichwerdung vollenden, ist Ausdruck der göttlichen *Akkommodation* an die geschöpfliche Welt.⁷⁹ Nur am Rand vermerken wir, dass die christliche Theologie beides, die Manifestation des Logos in Engeln und die Figur der göttlichen Akkommodation, besonders dem exegetischen Œuvre des Alexandriners Philon verdankt.⁸⁰

Christi für die Dämonen. Vgl. E.A. CLARK, *The Origenist Controversy. The cultural Construction of an early Christian Debate*, Princeton 1992, 12; 114. Beim Topos der Dämonwerdung Christi handelt es sich sicher wie bei manchen anderen häretischen Zuschreibungen „um reine, gegen den einstigen alexandrinischen Theologen gerichtete bösertige Polemik“, MARKSCHIES, *Körper* (s. Anm. 63) 338; es kam Theophilus vor allem darauf an, „möglichst skandalträchtige Sätze zu zitieren, die angeblich Origenes geschrieben hatte“ (339). Zur gezielten, massenmedial wirksamen rhetorischen Strategie des Patriarchen in seinen antiorigenistischen öffentlichen Briefen vgl. K. BANEV, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy. Rhetoric and Power* (OECS), 2015, 107–149, bes. 121f.

⁷⁷ Neben dem Physiologus ist auf einige weitere Belege hinzuweisen, die BARBEL, *Christos* (s. Anm. 20) 293–295; 297–299; 306–308 u.a., zusammengestellt hat. Das (lateinische) Fragment aus dem *Tractatus de fide* unter dem Namen Melitons, das sich findet in: J.K.Th. VON OTTO (Hg.), *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Bd. 9, Jena 1857, 420 (vgl. BARBEL 293f; 37 Anm. 1), ist keinesfalls echt und gehört in eine spätere Zeit (so gut wie das unten bei Anm. 120 zitierte Meliton zugeschriebene frg. 6). Zu Gregor von Nyssa vgl. unten bei Anm. 106.

⁷⁸ Selbstverständlich kennen auch die Gnostiker diesen Aspekt (vgl. oben zum EvPhil bei Anm. 43), aber er bleibt zweitrangig, da die Engelmächte ambivalent oder sogar negativ bewertet werden.

⁷⁹ Zum Thema der göttlichen Akkommodation bei Origenes vgl. R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 307–319; A.-Ch. JACOBSEN, *Christology in the Homilies of Origen*, in: G. HEIDL / R. SOMOS (Hg.), *Origeniana Nona. Origen and the religious Practice of his Time* (BETHL 228), 2009, 637–651 („The notion of accommodation implies that Logos takes a form and a shape which suits the capacity of those with whom he will communicate. The incarnation of Logos is the height of this divine process of accommodation“, 642). Zum grösseren theologischen Kontext vgl. St.D. BENIN, *The Footprints of God. Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought* (SUNY Series in Judaica), Albany, NY 1993, 1–30.

⁸⁰ Zur Akkommodation vgl. Philon, opif. 23; dazu D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses* (Philo of Alexandria Commentary Series 1), Leiden

Blicken wir an dieser Stelle auf den Anfang des Physiologus zurück, so sind zwei Feststellungen zu treffen: Zum einen zeigt unsere Passage deutlich, dass sie mit ihrer Verborgenhedsmotivik Traditionen kennt, die vor allem von Texten abseits der Mehrheitskirche dokumentiert werden. Zum anderen zählt die Figur der Engelgleichwerdung Christi zu denjenigen Theologumena, die besonders im alexandrinischen Milieu begegnen, repräsentiert durch Origenes und vorbereitet durch Philon. Die namentlich genannten Engelklassen – Engel, Erzengel, Throne, Mächte (*exusiai*) – begegnen häufig, allerdings m.W. nie in der genau gleichen Zusammenstellung.⁸¹ Wir formulieren schon an dieser Stelle die folgende Hypothese: Der Physiologus schöpft die Idee der Angelomorphogenese Christi aus den Kanälen, die sich im grosskirchlichen Raum vor allem aufgrund der Breitenwirkung von Origenes' Theologie gebildet haben.

6. Eine Szene vor den Himmelstoren – Zur Rezeptionsgeschichte von Ps 24 (23^{LXX})

Der Physiologus bietet am Schluss seiner allegorischen Deutung der „ersten Eigenheit“ des Löwen einen kleinen biblischen Dialog, in dem die Engelmächte die Frage von Ps 24,10a stellen und vom heiligen Geist die Antwort von V. 10b erhalten. Unsere Schrift bewegt sich hier in einem stabilen Strom der christlichen Bibelrezeption.

Bei Ps 24,7–10 handelt es sich mit der zweifachen Abfolge von Aufforderung, Frage und Antwort um ein „ein altes Ritual, mit dem die Ankunft Jahwes als eines siegreichen Königs inszeniert wurde“.⁸² In der christlichen Wirkungsgeschichte von Ps 24 (23^{LXX}) heftet sich die „Torliturgie“ bereits früh an die Himmelfahrt Christi; die Stadttore werden zu Himmelsportalen und die Stadtwächter zu Engeln.⁸³ Die Identität des Herolds, der den Wächtern antwortet, wird verschieden bestimmt; in der Regel sind es Engel, die den Auffahrenden begleiten. Für uns ist zunächst die Rezeption bei Justin, eine der ersten Spuren des Psalms im

2002, 146f. Zur Angelomorphie des Logos vgl. somn. 1,238; migr. 173f; dazu Ch.A. GIESCHEN, Angelomorphic Christology. Antecedents and early Evidence (AGJU 42), 1998, 107–112.

⁸¹ „Engeln“ und „Mächten“ o.ä. (*exusiai*, *dynameis*, usw.) sind wir oben in den meisten Texten begegnet. Die Throne sind selten; sie finden sich in AscJes (vgl. Anm. 48) sowie bei Origenes (vgl. Anm. 65). Die Erzengel sind belegt in EpAp (s. Anm. 49) und in PistSoph (Engel, Erzengel, *exusiai*; s. bei Anm. 38).

⁸² R. MÜLLER, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), 2008, 147; zur „Torliturgie“ vgl. 149–154. Die Szene „gehört ans Stadttor“ (150).

⁸³ Zur Rezeptionsgeschichte von Ps 24 vgl. E. KÄHLER, Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche (VEGL 10), 1958, 43–73; R. BRUCKER, „Wer ist der König der Herrlichkeit?“ Psalm 23[24] – Text, Wirkung, Rezeption, in: W. KRAUS / S. KREUZER (Hg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption, Tübingen 2014), 405–429; ferner M. AUBINEAU (Hg.), Homélie pascales (cinq homélie inédites) (SC 187), 1972, 89–91; A.-K. GELJON, Didymus the Blind. Commentary on Psalm 24 (23 LXX). Introduction, Translation and Commentary, VigChr 65 (2011) 50–733. Einige Texte stellen zusammen C.A. BLAISING / C.S. HARDIN, Psalms 1–50 (ACCSOT 7), 2008, 187–191. – Nicht zugänglich war mir die unpublizierte Diplomarbeit von M. MARGONI-KÖGLER, Psalm 24 und Christi Himmelfahrt. Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung, Universität Wien, 1994.

christlichen Bereich,⁸⁴ von erheblichem Interesse: Wie im Physiologus handelt es sich um den Geist, der als Sprecher von V10b agiert:⁸⁵

„Unser Christus [...], als er von den Toten auferstand und in den Himmel auffuhr, da erhielten die von Gott in den Himmeln aufgestellten Fürsten den Befehl, die himmlischen Tore zu öffnen, damit er, welcher der König der Herrlichkeit ist, einziehe und nach seiner Himmelfahrt zur Rechten des Vaters sitze, bis er die Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht hat (Ps 110,1) [...] Da nämlich die himmlischen Fürsten gesehen hatten, dass seine Gestalt ohne Schönheit, ohne Ehre und Herrlichkeit (ἀειδῆ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον ἔχοντα αὐτόν) war, erkannten sie ihn nicht und fragten: ‚Wer ist dieser König der Herrlichkeit?‘ und der heilige Geist antwortete ihnen im Namen des Vaters oder im eigenen Namen: ‚Der Herr der Mächte, er ist der König der Herrlichkeit.‘“

Der Unwissenheitstopos, dem wir in den zuvor durchmusterten Texten beim Abstieg des Erlösers begegnet sind, hat hier einen anderen Stellenwert: Die Engel erkennen Christus nicht infolge seiner Niedrigkeitsgestalt.⁸⁶ Das Nichtwissen wird durch die Wechselrede beendet. Die Passage ist deshalb so bemerkenswert, weil sich in ihr viele Elemente finden, die in der nachmaligen Rezeptionsgeschichte der Psalmverse zum Standard zählen: Auffahrt, Himmelstore und Engel, Niedrigkeits- bzw. Passionsgestalt Jesu. Anders verhält es sich beim Geist als Herold; diese Identifikation ist ausgesprochen selten bezeugt – wir sind ihr aber im Physiologus begegnet. Nun ist nicht mit einer literarischen Beziehung zwischen diesem und Justin zu rechnen; das Œuvre des Apologeten war in der christlichen Antike kaum bekannt.⁸⁷ Offenbar handelt es sich um eine uns sonst wenig bekannte Sondertradition.⁸⁸ Da sich der Geist als Sprecher von Sätzen aus Ps 24 auch in einer Himmelfahrtspredigt im Corpus der Chrysostomos-Werke findet – auch hier liegt keine Justin-Rezeption vor –, scheint sie sich vom zweiten bis ins fünfte Jahrhundert gehalten zu haben.⁸⁹

⁸⁴ Die erste Rezeption, die Ps 24 mit der Himmelfahrt Jesu verbindet, ist ApkPetr 17 (äthiop.; NTApoc⁶², 578); vgl. dazu KÄHLER, Studien (s. Anm. 83) 53–55. Demgegenüber zeigt 1Kor 2,8 keine Einwirkung von Ps 24; dazu oben Anm. 53.

⁸⁵ Justin, dial. 36,3–6; Übs. nach Ph. HAUSER (BKV I.33); vgl. dazu KÄHLER, Studien (s. Anm. 83) 55f; BRUCKER, König (s. Anm. 83) 419f. In dial 85,1–4 und apol. 1,51:6f ist nicht vom Geist als Sprecher die Rede.

⁸⁶ Hier wird offensichtlich die Gottesknechtsbeschreibung rezipiert: Jes 52,14^{LXX} (οὕτως ἄδοξήσῃ ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδος σου καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων) sowie 53,3^{LXX} (τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον).

⁸⁷ Justins echte Werke sind in einer einzigen Handschrift überliefert.

⁸⁸ Schon gar nicht kann man eine Benutzung des Physiologus durch Justin postulieren, wie es etwa LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) 65; 68, getan hat. Viel zu weit hergeholt ist die Vermutung von PETERSON, Spiritualität (s. Anm. 44) 251, der Physiologus und Justin bezögen den heiligen Geist als Sprecher aus einer nicht erhaltenen Version von AscJes (in der erhaltenen Schrift hat der Geist tatsächlich eine wichtige Funktion, aber nicht in Bezug auf Ps 24). Zu dieser Hypothese vgl. auch oben Anm. 59 zu Daniélou.

⁸⁹ Vgl. unten bei Anm. 112. Das exegetische Manöver, Worte und Laute in den Psalmen dem Geist zuzuschreiben, begegnet auch sonst; vgl. etwa Euseb, comm. in Ps. 23 (PG 23, 224A), wo „Jauchzen und Trompetenschall“ in Ps 47,6 vom heiligen Geist ausgehen; zugleich stammen sie aber (auch) von Engeln.

Eine weitere aufschlussreiche Passage findet sich in der *Epideixis* des Irenäus:⁹⁰

„Eben dasselbe sagt auch David: ‚Erhebt, ihr Fürsten, eure Pforten; ja, erhöht euch, ihr uralten Pforten, dass der König der Herrlichkeit einziehe‘ (Ps 24,7). Denn die uralten Pforten sind die Himmel. Weil aber das Wort in einer für die Geschöpfe unsichtbaren Weise herabgestiegen ist, so ist ihnen davon nichts kund geworden. Nun war das Wort Fleisch geworden, und sichtbar stieg es hinauf. Und als die Mächte ihn sahen, haben die unteren Engel denen, die auf der Feste waren, zugerufen: ‚Erhebt eure Pforten; ja, erhöht euch, ihr uralten Pforten, dass der König der Herrlichkeit einziehe‘. Und da sie staunten und fragten: ‚Wer ist es denn?‘, bezeugten diejenigen, die ihn gesehen hatten, nun zum zweiten Mal: ‚Der Herr, gewaltig und mächtig, er ist der König der Herrlichkeit‘ (Ps 24,8–10).“

Wie bei Justin gibt auch bei Irenäus der irdische Leib Jesu den Anlass für das erstaunte Fragen der engelischen Mächte. Nun wird ausdrücklich gesagt, dass diese den Logos schon bei seinem Abstieg nicht erkannt haben – ein sonst bei den Kirchenvätern kaum je begegnender Topos.⁹¹ Die Kombination von drei Elementen – erstens der Verborgenheit beim Abstieg, zweitens der Fleischwerdung, und drittens dem Zitat von Ps 24 – verbindet diesen Text mit dem Physiologus.⁹² Zu beachten ist in der *Epideixis* ausserdem die detaillierte Identifizierung der Auffordernden, Fragenden und Antwortenden. Die Frage stellt sich, ob Irenäus und der Physiologus auf eine gemeinsame frühe Auslegungstradition von Ps 24 zurückgreifen, die auch die Topik des vor den Engeln verborgenen absteigenden Erlösers mitführt. Nun liegt die Passage lediglich in armenischer Überlieferung vor, die auch wesentlich späteres Gut aufgenommen haben kann. Der armenische Irenäus bietet kein belastbares Argument für die Identifizierung einer alten gemeinsamen Überlieferung,⁹³ die er mit dem Physiologus teilte, und kommt daher auch nicht als Indiz für die Frühdatierung des Physiologus in Frage.⁹⁴

Für unsere Fragestellung einschlägig ist erneut das Œuvre von Origenes, in dem sich die Rezeptionsspuren von Ps 24 kumulieren. Der Einzug Jesu in Jerusalem im Matthäusevangelium (21,10) ist für den Kommentator Anlass, die Wechselrede im Himmel einzuspielen:⁹⁵

⁹⁰ Iren., dem. 84 (FC 8.1, 87 = TU 31.1, 44; Übs. aus dem Armenischen von K. TER-MEKERTT-SCHIAN / E. TER-MINASSIANTZ).

⁹¹ Zu beachten ist dabei die zurückhaltende Formulierung: „für die *Geschöpfe* unsichtbar“.

⁹² Beachtenswert ist in der *Epideixis* auch der kleine Katalog der rebellischen Engelklassen, die nach Ps 110,1 unterworfen werden (85): Engel, Erzengel, Mächte und Throne. Dies entspricht genau der Liste im Physiologus! Derselbe Katalog findet sich auch Iren., haer 3,8:3 (hier aber nicht gefallene Engel); vgl. 2,30:3.

⁹³ Es ist nicht zu sichern, dass Irenäus selber die AscJes gekannt und benutzt hat (so KNIGHT, Disciples [s. Anm. 45] 160f; 163; 165f; im Anschluss an DANÉLOU, Théologie [s. oben bei Anm. 58]). Die partielle Parallele zwischen AscJes und Irenäus' *Epideixis* ist eher traditionsge-schichtlich zu erklären, möglicherweise auf einer erst relativ späten Überlieferungsstufe (von AscJes gibt es allerdings m.W. keine armenische Version). Schon gar nicht auszumachen sind Anzeichen dafür, dass AscJes oder 1Kor 2,6–8 einen intertextuellen Bezug herstellen zu Ps 24; anders HANSON, Midrash (s. Anm. 53).

⁹⁴ Die für uns interessanten Elemente fehlen gerade in den übrigen Referenzen auf die „Torlitur-gie“, die sich in Irenäus' besser erhaltenem Werk finden, in *Adversus haereses* (3,16:8; 4,33:13).

⁹⁵ Orig., comm. 16,19 in Mt. (GCS 40/2, 539f); übs. nach VOGT (s. Anm. 70); hier auch zum „Fahrzeug“ (228–230) und zur Rezeption von Jes 63 (230f).

„Er (Jesus) zog in das wahre Jerusalem ein. Die himmlischen Mächte aber, welche ‚die ganze Stadt‘ genannt werden, waren darüber befremdet (ξενισθεῖσαι δὲ αἱ οὐράνιαι δυνάμεις) und fragten: ‚Wer ist dieser?‘ Das steht im Einklang mit dem, was im 23. Psalm über die Aufnahme des Heilands und das Befremdetsein der himmlischen Mächte vorausgesagt ist, die befremdet sind bei dem neuen Anblick seines leiblichen Fahrzeuges (τοῦ ξενισμοῦ τῶν οὐρανίων δυνάμεων ξενιζομένων ἐπὶ τῷ καινῷ τοῦ σωματικοῦ αὐτοῦ ὀχήματος θεάματι). [...] Bei Jesaja wird über den Aufstieg des Heilands nach dem Heilswirken ähnliches vorausgesagt; da steht nämlich: ‚Wer ist dieser, der von Edom herkommt mit rotem Gewand aus Bosor, der schön ist in seinem Kleid?‘ (Jes 63,1). Den ganzen Inhalt dieser Stelle wirst auch du verstehen können, wenn du vergleichst, was die Mächte sagen, die über das Emporsteigen des heilschaffenden Leibes befremdet sind, und was ihnen geantwortet wird.“

Auch in einer der kürzlich entdeckten Psalmenhomilien nimmt Origenes Bezug auf die Wechselrede von Ps 24 und reichert sie wieder an mit derjenigen von Jes 63,1f:⁹⁶

„Angesichts des neuen Ereignisses sind die himmlischen Mächte verwirrt, weil sie Fleisch, das in den Himmel hinaufsteigt, schauen.“⁹⁷

Der Prätext ist Ps 15,9^{LXX} („mein Fleisch wird in Hoffnung wohnen“), den Origenes auf den auffahrenden Fleischkörper Jesu deutet.⁹⁸ Der Dialog folgt zunächst Jes 63,1–3, mit zweimaligem Fragen der Engel und zweimaliger Antwort von Jesus selber. Die Engel sind perplex angesichts des irdischen Leibs Jesu mit den Wundmalen der Passion.⁹⁹ Nach einem kurzen Rückbezug auf den Haupttext spielt der Ausleger die Wechselrede von Ps 23,7–10^{LXX} ein, wiederum als zweifachen Dialog zwischen den Jesus vorangehenden Engelmächten (αἱ δυνάμεις [...] αἱ μὲν καθιστᾶσαι καὶ προπέμπουσιν αὐτόν) und den anderen (d.h. denen an den Toren).¹⁰⁰ Der Kommentator legt den erstgenannten bei der zweiten

⁹⁶ Orig., hom. 2 in Ps. 15 (GCS.NF 19, 105–107). Ein Teil der Passage war schon vorher bekannt (abgedruckt in: PG 12, 1215), nämlich aus Rufins Übersetzung von: Pamphil., apol. 143 (SC 464, 228/230 = FC 80, 360/362).

⁹⁷ Orig., hom. 2 in Ps. 15 (GCS.NF 19, 105:19–21: ξενίζονται γοῦν αἱ δυνάμεις ἐπὶ τῇ καινῇ ἱστορίᾳ ὅτι βλέπουσι σάρκα ἀναβεβηκυῖαν εἰς οὐρανόν καὶ λέγουσι [κτλ.]). Das Moment des Neuen (vgl. Ign., Eph 19,2: das Neue des Sterns) wird in der Rezeptionsgeschichte von Ps 24 gern betont, z.B. Hesych., pasch. 1,5 (SC 187, 66: θεάμα καινόν); Ps.-Chrys., pasch. 6,61 (SC 27, 189): Die Himmelsmächte „sehen das neue Wunderzeichen, den Menschen vermischt mit Gott (ὁρῶσαι τὸ καινὸν θαῦμα, ἄνθρωπον συγκεκραμένον θεῷ).

⁹⁸ Vgl. zu Ps 16,10 im Kontext des Sterbens Jesu unten Anm. 198.

⁹⁹ Origenes versteht in Jes 63,1 Edom als „rote Erde“ und leitet „Bosor“ ab von hebr. *basar*, „Fleisch“.

¹⁰⁰ Zu den angelischen Begleitern Christi, die vorangehend zum Öffnen der Tore auffordern, vgl. auch: comm. 6,288 in Joh. (GCS 10, 165 = SC 157, 348/350: οἱ δὲ προπέμποντες αὐτόν); pasch. (unten Anm. 103). Jesus selber antwortet mit Jes 63,3b: comm. 16,19 in Mt. Eine klare Rollenverteilung kennt, wie Iren., dem. 84 (dazu oben bei Anm. 90), auch Hippolyt, frg. 20 in Ps. 23,7 (GCS 1.2, 47 = Theodoret, eran. flor. 2,16 [ETTLINGER 157]): Die Jesus begleitenden und vorangehenden Engel kommunizieren mit anderen himmlischen Mächten; ähnlich differenziert Ambros., fid. 4,1:9–14 (CSEL 78, 161); myst. 7,36 (FC 3, 230/232); Ps.-Chrys., pasch. 6,61 (SC 27, 189). Vgl. weiterhin H. BUCHINGER, Pascha bei Origenes (IThS 64), 2005, 776 Anm. 2110, sowie unten zum lateinischen Physiologus (Anm. 176).

Aufforderung auch noch die Worte in den Mund: „Grösser ist er, eure Tore können den Christus nicht fassen.“

Der Kirchenlehrer bezieht sich auch sonst vielfach auf die „Torliturgie“,¹⁰¹ etwa im Johaneskommentar.¹⁰² Das Muster bleibt identisch: Wechselrede beim triumphalen Aufstieg Christi, Befremden der Himmelsmächte ob dem Passionsleib (Jes 63,1–3). Bei den auf die Fragen antwortenden Sprechern (Ps 24,8b.10b) handelt es sich jeweils um Engel, die den auffahrenden Jesus begleiten; gelegentlich bleiben sie aber auch unbestimmt.

Einen besonderen Akzent legt Origenes in seiner Abhandlung über das Passa, die wir einem Papyrusfund verdanken:¹⁰³ Hier ermöglicht die Auffahrt Christi im Gefolge seiner Höllenfahrt den Aufstieg der Geister von 1Petr 3,19.¹⁰⁴ Die später markant hervortretende Korrelation von Ps 24 und triumphaler Höllenfahrt, etwa im Nikodemusevangelium,¹⁰⁵ wird hier vorbereitet.

Zum Abschluss dieses Abschnitts über die antik-christliche Rezeption von Ps 24 werfen wir einen Blick auf eine Predigt Gregors von Nyssa, die wahrscheinlich zum neuen Fest von Christi Himmelfahrt gehalten wurde.¹⁰⁶ Sie dokumentiert deutlich Impulse, die von Origenes ausgehen. Hier findet sich die explizite Korrelation der Engelwerdung Christi (bei seinem Descensus) mit der engelischen Wechselrede (Ps 24,7–10). Die letztgenannte geschieht sowohl beim Abstieg wie beim Aufstieg; bei jenem erkennen die Engel Christus nicht aufgrund seiner Engelgestalt, bei diesem nicht infolge seiner Menschennatur.

Die Homilie besteht in einer Auslegung von Ps 23 und 24. Der „Prophet David“ erhebt sich in die Höhe, gesellt sich den himmlischen Mächten zu und schildert uns deren Worte. Die doppelte Torszene von Ps 24 wird, m.W. nur hier bei Gregor, auf Descensus (V. 8f) und Ascensio (V.

¹⁰¹ Von den ca. 20 Referenzen, die die *Biblia Patristica* 3 (1980) 158, für Ps 24,7–10 bei Origenes bietet, sind die meisten für uns redundant. Die Sprechenden sind jeweils Engel (z.B. Orig., exc. Ps. [PG 17, 112] aus Katenen; hom. 3,2 in Is. [GCS 33, 256]). Die Engelfragen mit dem Zitat von Jes 63,2 ebenso bei Märtyrern: hom. 7,2 in Jdc. (GCS 30, 508; vgl. C. BLANC, SC 157, 349 Anm. 4).

¹⁰² Orig., comm. 6,288 in Joh. (GCS 10, 165 = SC 157, 348/50). Origenes unterstreicht die triumphale Auffahrt des Auferstandenen (πορεύεται νικηφόρος καὶ τροπαιοφόρος).

¹⁰³ Orig., pasch. 2,28–30; siehe B. WITTE, Die Schrift des Origenes über das Passa. Textausgabe und Kommentar (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4), Altenberge 1993, hier 146,9–17.

¹⁰⁴ Vgl. BUCHINGER, Pascha (s. Anm. 100) 778 („relativ ungewohnt war zur Zeit des Origenes wohl auch die Verbindung von Ps 23 [24] 7–10 mit der in Anlehnung an 1 Petr 3,19; 4,6 formulierten Hadespredigt Christi“). Dass der „Wiederaufstieg der gefallenen Geistwesen [...] wohl in zwei Etappen vor sich gehen“ soll (so WITTE, Schrift [s. Anm. 103] 204), kann ich nicht erkennen; die „zweimalige Aufforderung zum Öffnen der Himmelstore von Ps LXX 23,8.10, die er anschliessend zitiert“, gibt das nicht her.

¹⁰⁵ EvNik 21; ähnlich QuaestBarth 11–15 (in: MARKSCHIES / SCHRÖTER, Apokryphen [s. Anm. 49] 259; 714f). Vgl. dazu Brucker, KÖNIG (s. Anm. 83) 420–423 und unten bei Anm. 116.

¹⁰⁶ Greg. Nyss., ascens. Chr. (GNO 9, 323–327). Vgl. die Skizze von E. MOUTSOULAS, Ascens, in: L.F. MATEO-SECO / G. MASPERO (Hg.), The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa (SVigChr 99), 2010, 86f. „Gregory’s homily on the Ascension [...] is the first witness to this feast as an autonomous feast celebrated fifty days after Easter“, L.F. MATEO-SECO, Liturgy, aaO. 452. Der Sermon wird berücksichtigt auch bei KÄHLER, Studien (s. Anm. 83) 61f; BARBEL, Christos (s. Anm. 20) 307f; BRUCKER, König (s. Anm. 83) 423f.

10f) verteilt.¹⁰⁷ Beim Abstieg fordern die dem Erlöser vorangehenden Engel diejenigen, die die Tore zur Erde und Menschenwelt verwalten, zur Öffnung auf. „Er, der das All umfängt, passt sich jeweils, wohin er gelangt, den Empfängern an – denn er ist nicht nur unter Menschen Mensch geworden, sondern folgerichtig gewiss auch unter Engeln (so) geworden, indem er sich zu ihrer Natur herabgelassen hat. Deshalb fragen die Torwächter den Herold: ‚Wer ist dieser König der Herrlichkeit?‘“¹⁰⁸ Der Absteigende wird identifiziert als Befreier der Menschen und Vernichter des Todes.¹⁰⁹ Die zweite Runde von Aufforderung, Frage und Antwort erfolgt beim Aufstieg, nach dem „erfüllten Todesgeheimnis“ und dem Auferstehungssieg über die Feinde. Jetzt ist das Nichterkennen durch die Himmelswesen nicht dem Engelleib geschuldet wie beim Abstieg, sondern dem menschlichen Leib (schmutziges Kleid) bzw. Passionsleib (Blutröte: Jes 63,2).¹¹⁰

Wir notieren an dieser Stelle noch drei für unseren Vergleich mit dem Physiologus interessante Passagen; auf zwei von ihnen hat Joseph Barbel aufmerksam gemacht. Alle drei Texte gehören in das späte vierte Jahrhundert (Nr. 3) bzw. in das fünfte Jahrhundert (Nr. 1; 2) – Indizien, die wiederum eine Frühdatierung unseres „Naturforschers“ nicht begünstigen.

1. In der Psalmenauslegung von Theodoret wird das Nichtwissen der Himmelsmächte thematisiert (unter Einspielen von Eph 3,10). Bei der Himmelfahrt Christi „sehen sie nur die menschliche Natur, schauen aber nicht die in ihr verborgene Gottheit (τὴν ἐν αὐτῇ κεκρυμμένην [...] θεότητα)“.¹¹¹ Wir kommen auf diese Figur zurück.

2. In einer Himmelfahrtspredigt unter dem Namen von Johannes Chrysostomos ist es der heilige Geist, der sowohl zur Toröffnung auffordert wie den fragenden Engeln die beiden

¹⁰⁷ Zur Verdoppelung der Wechselrede notiert Euseb, es gebe auch solche, die die zweite Frage und Antwort nicht den nächst höheren oberen Mächten in den Mund legen, sondern nochmals denselben (comm. in Ps. 23 [PG 23, 221D]). Interessant ist eine Auslegung, die die doppelte Toröffnung verteilt auf Höllenfahrt (dazu s. bei Anm. 105 und 116) und Himmelfahrt (Aug., serm. 377,1 [PL 39, 1672; engl. Übs. ACCSOT 7, 190f]).

¹⁰⁸ 326:2–6 (καὶ ἐπειδὴ εἰς ὃ ἂν γένηται ὁ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ περιέχων σύμμετρον ἑαυτὸν τῷ δεχομένῳ ποιεῖ – οὐ γὰρ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀνθρώπος γίνεται, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀκόλουθον πάντως καὶ ἐν ἀγγέλοις γινόμενος πρὸς τὴν ἐκείνων φύσιν ἑαυτὸν συγκατάγει). Man kann sich fragen, ob die origeneische Figur auch schon im Hintergrund des Predigtanfangs steht: Vom „Propheten David“ als „süßem Reisegefährten des menschlichen Lebens“ heisst es, „er wird allen alles“ (324:11f): Origenes hat ja 1Kor 9,22 auf Christi Engleichwerdung hin extrapoliert (vgl. oben bei Anm. 65). – Zur Alldurchdringung Gottes vgl. or. cat. 25,1 (GNO 3.4, 63f); 32,6 (79).

¹⁰⁹ Ps 24,8 wird auch noch in hom. 5 in Cant. 2,15 (GNO 6, 166) bezogen auf Engelmächte, die dem zur Inkarnation absteigenden (!) Herrn vorangehen.

¹¹⁰ Zu Jes 63,2 vgl. oben zu Origenes bei Anm. 96.

¹¹¹ Theodoret, comm. in Ps. 23,7–10 (PG 80, 1033A/B); vgl. BARBEL, Christos (s. Anm. 20) 308 und unten bei Anm. 152. Zur Rezeption von Eph 3,10 vgl. bes. Joh. Chrys., incompr. 4, 133–158 (SC ²28, 240; hier mit der Unterscheidung der positiven himmlischen Mächte von den „Mächten dieser Welt“ [Eph 6,12]): Leitthema ist die Unerkennbarkeit Gottes schlechthin (also nicht nur der Gottheit Christi) für Engel (3,53–193) und Menschen. Zu Eph 3,10 bei Origenes s. Anm. 161.

Antworten von Ps 24 erteilt (V. 8b „der Herr, stark und mächtig“; V. 10b „der Herr der Heerscharen“).¹¹² Dem heiligen Geist als Herold sind wir bei Justin und eben beim Physiologus begegnet.

3. Gregor von Nazianz unterstreicht anlässlich des Osterfests den Stellenwert des Passionsleibs Christi in seiner Auffahrt durch die zu öffnenden Himmelstore.¹¹³ Genau hier liegt der Unterschied zum Descensus. Der Prediger ruft seine Zuhörer auf, mit in den Himmel zu steigen, sich unter die eskortierenden oder empfangenden Engel zu mischen; „antworte denen, die perplex sind wegen dem Körper und wegen der Leidenszeichen, die er jetzt anders als bei seinem Abstieg mit sich hinaufführt (ἀπόκριναί τοῖς ἀποροῦσι διὰ τὸ σῶμα, καὶ τὰ τοῦ πάθους σύμβολα, οἷς μὴ κατελθὼν συνανέρχεται)“, und deshalb mit den Psalmworten fragen. Anders als beim Aufstieg kennen demnach die Engel Christus ganz selbstverständlich bei seinem Abstieg; dies ist anders als im Physiologus und in den ‚dissidenten‘ Überlieferungen, wo sich der Erlöser verbirgt vor den Engeln. Zu beachten ist sodann, dass sich Gregor zufolge in der Himmelfahrt die ἀνθρωπότης Christi und seine θεότης in besonderer Weise verbinden. Wir kommen unten auf diese Sprachregelung zurück.

Wir ziehen eine Zwischenbilanz. In der Alten Kirche bildet sich früh eine stabile Auslegungstradition von Ps 24,7–10 heraus, deren Sitz im Leben hauptsächlich das Osterfest bildet. Die „Torliturgie“ haftet an Christi Himmelfahrt.¹¹⁴ Die Engelmächte erkennen den Gottessohn nicht, weil er einen niedrigen menschlichen (und gemarterten) Leib trägt; dieser verhüllt seine Identität.¹¹⁵ Wiederum ist es das Werk des Origenes, in dem sich die Überlieferungen verdichten. Im Ganzen fällt auf, dass die Torszene kaum je beim Abstieg durch die Himmelssphären begegnet. Die m.W. einzige Ausnahme, eine Himmelfahrtshomilie Gregors von Nyssa, bestätigt die Regel: Der Prediger ergänzt die – konventionelle – Toröffnung bei der Ascensio um eine entsprechende beim Descensus, angeregt von der doppelten Wechselrede in Ps 24,7f.9f, also aus exegetischen Gründen. Was sich aber spätestens im 3./4. Jahrhundert als Variante etabliert, ist die Platzierung der Torszene unmittelbar nach Christi Tod in seiner triumphalen Höllenfahrt – einer Himmelfahrt mit umgekehrtem Vorzeichen.¹¹⁶

¹¹² Ps.-Chrys., ascens. 4 (PG 52, 802: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ταῖς ἄνω δυνάμεσι τῇ προστακτικῇ φωνῇ ἀνεκήρυττεν· ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν, καὶ ἐπάσθητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. αἱ δὲ δυνάμεις ἔλεγον· τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; εἶτα τὸ πνεῦμα· κύριος κραταῖος [κτλ.]); vgl. dazu BARBEL 1964 (s. Anm. 20) 309 Anm. 513.

¹¹³ Greg. Naz., or. 45,25 (PG 36, 657B/C). Zu Gregors Aussagen zur Gottheit Christi vgl. unten bei Anm. 149–151.

¹¹⁴ Eine Nebenlinie ist die psychologische Interpretation: Der „König der Herrlichkeit“ zieht durch das Tor der Seele ein, z.B. Greg. Nyssa, hom. 11 in Cant. (GNO 6, 333).

¹¹⁵ Vgl. bes. die oben Anm. 96 angeführte Passage aus Origenes' Psalmenhomilie. Es ist der sarkische Auferstehungskörper, der den Ascensus vom Descensus unterscheidet – wie es Hieronymus ausdrückt: der Herr *maior regreditur ad caelos, quam ad terras venerat* (serm. pasch. 2 [CCSL 78, 548]). Später spricht Asterios, hom. 15,16 in Ps. (115 RICHARD; dt. Übs. BGrL 56, 288f), vom „herrlichen Leib“ als „leuchtendem Lehm“ (πηλὸς λάμπων [aus Hi 10,9?]).

¹¹⁶ Formuliert in Umkehrung des bekannten Diktums von J. KROLL, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampf (SBW 20), 1932 (= Darmstadt 1963), 59: „der Ascensus durch die versperrten Sphären ist ein Descensus mit umgekehrtem Vorzeichen.“ Zu Ps 24 vgl. 46f; 105; 348 und oben Anm. 105 zum Nikodemusevangelium. Der Physiologus kennt zwar die Höllenfahrt (25), verbindet sie aber nicht mit Ps 24.

7. Die im Fleisch verhüllte Gottheit

Das Leitmotiv für die erste Löwenallegorie im Physiologus ist das „Verhüllen der Gottheit“ Christi (ἐκάλυψε [...] τὴν θεότητα). Diese verbirgt sich in Engelleibern und dann namentlich im „Fleisch“. Mit dem programmatischen Einsatz dieser spezifischen Begrifflichkeit artikuliert unsere Schrift einen altkirchlichen Typ von Christologie, der der göttlichen Natur Christi, seiner θεότης, seine menschliche oder sarkische Natur gegenüberstellt, seine ἀνθρωπότης oder seine σὰρξ. Das emphatische Reden von Christi θεότης, das sich nicht nur zweimal im Löwenkapitel, sondern auch im übrigen Textbestand findet (vgl. 3; 19), schliesst m.E. eine Frühdatierung des Physiologus im zweiten Jahrhundert von vornherein aus.¹¹⁷ Auch wenn es schon überaus frühe Zeugnisse für die Göttlichkeit Christi gibt, die in das erste Jahrhundert und in das Neue Testament zurückführen (vgl. Joh 1,1.18; 20,28; Hebr 1,8f; Tit 2,13; 2Petr 1,1), setzt das christologische Vokabular des Physiologus theologische Entwicklungen des späten dritten und vor allem des vierten Jahrhunderts voraus. Die Grundlagen dafür entstehen erst mit der Theologie des Origenes; in den trinitarischen Debatten des vierten Jahrhunderts verdichtet sich das Reden vom „Verborgensein“ der θεότης Christi „im Fleisch“ oder „im Menschen“, das auch für den Physiologus charakteristisch ist. Eine besondere Zuspitzung erfährt diese Figur dort, wo sie sich verbindet mit dem Motiv des getäuschten Teufels, der sich an der im Menschen verborgenen Gottheit vergreift. Allerdings wird im Physiologus, wenigstens auf der Textoberfläche, keine Verbindung vorgenommen zwischen der Verhüllung der Gottheit vor den Engeln (1; 22) und derjenigen vor dem Teufel (26).

Im Folgenden mustern wir die Semantik der „Gottheit“ Christi und speziell ihrer „Verhüllung“ anhand einiger exemplarischer Text durch. Dabei ist zu beachten, dass es sich beim Verständnis der Inkarnation als Verhüllung (bzw., komplementär dazu, als Manifestation) Gottes um ein schon sehr frühes christliches Theologumenon handelt,¹¹⁸ das während des vierten Jahrhunderts im Kontext der Auseinandersetzungen um den Status der Gottheit Christi aufdatiert wird. Die Spuren führen zurück bis zu Aussagen wie Joh 1,14, Phil 2,6–8 und vielleicht 1Tim 3,16, die dann ihrerseits als überaus produktive Impulsgeber gewirkt

¹¹⁷ Der Terminus θεότης ist in der für uns noch erkennbaren Erstversion des Physiologus, der sogenannten ersten Redaktion, an allen einschlägigen Stellen textkritisch stabil; er findet sich alternativlos schon in den entsprechenden fünf Handschriftengruppen. Für Christi θεότης vgl. neben 1 (Löwe) auch 3 (vom Regenpfeifer – der vom Himmel her kommende Christus wendet seine Gottheit ab von den Juden); 19 (vom Geier – der Herrenleib hat in sich den Klang der Gottheit [κυρίου τὸ σῶμα ἔνδον εἶχεν ἡχοῦσαν τὴν θεότητα]; dazu unten vor Anm. 207). Inhaltlich lässt sich den genannten Belegen zur Seite stellen 26 (vom Ichneumon: Christus als θεός, wo handschriftlich auch θεότης eingelesen wird; s. oben Anm. 31). Eine wesentlich spätere Schicht bildet 44b (von den Perlen: Gegenüber von σὰρξ τῆς ἀνθρωπότητος und θεότης ἀπαθής). Schliesslich ist von den späteren Redaktionen aufzulisten 6 (183 SBORDONE, vom Geier, 2. Red.) und 11 (277 SBORDONE, von der Natter, 3. Red.: Jesus auf Erden ἐκάλυψε [...] τὴν θεότητα αὐτοῦ, in der Unterwelt ἐφάνερωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα).

¹¹⁸ Vgl. Barn 5,10f (der Herr kam ins Fleisch, weil die Menschen seine unverhüllte Herrlichkeit nicht hätten schauen können; vgl. 5,6). Viele Parallelen dazu führt auf: H. WINDISCH, Der Barnabasbrief (HNT 19), 1920, 330f. An eine „alexandrinische Tradition“ denkt F.R. PROSTMAYER, Der Barnabasbrief (KAV 8), 1999, 248, im Anschluss an J.P. Martín.

haben. Am Ursprung des gesamten Komplexes, mit dem wir es in dieser Studie zu tun haben, steht das religionsgeschichtliche Modell der verborgenen Epiphanie: Göttliche Wesen verbergen oder offenbaren sich in menschlicher Gestalt. Für die theologiegeschichtliche Verortung des Physiologus ist aber nicht diese für die Antike schlechthin charakteristische Figur als solche ausschlaggebend, sondern deren ganz spezifisches Format.

1. Unser Augenmerk gilt also zunächst der *Terminologie*. Soweit ich sehe, wird in der christlichen Literatur vor (und neben) Origenes θεότης kaum spezifisch auf Christus bezogen. Der christologisch verwendete Terminus – und um diesen handelt es sich hier, nicht um die generische Referenz auf Gott (wie z.B. Kol 2,9; Hermas 40,4–6 usw.) – begegnet gehäuft erst beim alexandrinischen Theologen, hier gern kontrastiert mit Christi ἀνθρωπότης.¹¹⁹

Diesem für die frühere Zeit negativen Befund stehen allerdings einige Texte entgegen, bei denen zu prüfen ist, ob sie nicht doch schon in das zweite oder frühe dritte Jahrhundert gehören. Am gewichtigsten sind die Reste des Œuvre, das *Meliton von Sardes* zugeschrieben wird. Ein Fragment spricht von Christi „verborgener Gottheit im Fleisch“ (frg. 6,22f):¹²⁰ Taten und Zeichen Christi offenbaren τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα; in den dreissig Jahren vor seiner Taufe „verbarg er aber die Zeichen seiner Gottheit (ἀπέκρυβε τὰ σημεῖα τῆς αὐτοῦ θεότητος)“. Das Stück gehört aber mit grösster Wahrscheinlichkeit in eine deutlich spätere Zeit, wohl in das vierte oder sogar in das fünfte Jahrhundert.¹²¹ Auch andere Werkzuschreibungen an Meliton unterliegen schweren Bedenken.¹²² Immerhin gibt es Aussagen in Melitons Passa-Homilie, an die die „Fortschreibung“ seiner Theologie in den *spuria* andocken konnte. Der Prediger spricht nämlich davon, dass Christus „auferstanden ist von den Toten als Gott, der Natur nach Gott und Mensch seiend (φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος)“; er ist „alles“, „gemäss seinem Begrabensein Mensch, gemäss seinem Auferstehen Gott“.¹²³ Offenkundig ist (der echte)

¹¹⁹ Es handelt sich bei Origenes um Dutzende von Belegen für das christologische Lemma θεότης; vgl. die Auswahl in: PGL 637f; z.B. Orig., comm. 1,107 in Joh. (GCS 10, 22f). – Weitgehend derselbe Befund liegt vor beim christologischen Lemma θειλότης (also wiederum abgesehen von der generischen Verwendung [wie Röm 1,20]): Vor Origenes taucht es nur vereinzelt auf, zweimal bei Clemens (paed. 1,23:2; strom. 6,94:5); vgl. PGL 620b.

¹²⁰ Meliton, frg. 6 (HALL [OECT] 70= GOODSPEED 310), überliefert bei Anastas. Sin., hod. 13,7 (CCSG 8, 237f). Hiernach handelt sich um das Werk *De incarnatione*, verfasst vom πάνσοφος und θεόσοφος Μελίτων. Das Fragment spricht explizit von den beiden οὐσίαι, der θεότης und der ἀνθρωπότης Christi. Vgl. M.R. VON OSTHEIM, Ousia und Substantia. Untersuchungen zum Substanzbegriff bei den vornizänischen Kirchenvätern (Zürcher Arbeiten zur Philosophie 1), Basel 2008, 45f.

¹²¹ Vgl. S.G. HALL, The Christology of Melito. A Misrepresentation exposed, StPatr 13 (= TU 116) 1975, 154–168; DERS. (Hg.), Melito of Sardis. On Pascha and Fragments (OECT), 1979, xxxf; Ch. UHRIG, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (MBT 63), 2004, 103–110; ferner A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1990/2004, 211 („In Wirklichkeit jedoch entstammt der Text der Zeit der diphysitischen Kontroverse“).

¹²² Vgl. zu frg. 14 (HALL 81: „Einfachheit seiner Göttlichkeit“), wo vielleicht θε(ι)ότητος zu lesen war, MARKSCHIES, Körper (s. Anm. 63) 256f; 620 Anm. 46.

¹²³ Meliton, pass. 8f (HALL 6 = SC 123, 64).

Meliton Repräsentant einer monarchianischen, nicht eigentlich trinitarischen Theologie.¹²⁴ Für unsere Fragestellung ist ausschlaggebend, dass das entscheidende technische Stichwort, Christi θεότης, bei ihm noch nicht auftaucht.

Auch abgesehen von den melitonischen *spuria* sind einige Belege für die christologische θεότης in der vororigeneischen Literatur zu verzeichnen, die den skizzierten Gesamtbefund aber nicht substantiell tangieren.¹²⁵

a. Valentin, frg. 3:¹²⁶ Der Lehrer stellt Jesus Christus als vollendeten Enkratiten dar, der „seine Gottheit verwirklichte (θεότητα Ἰησοῦς ἐιργάζετο)“. Die „Kraft seiner Enthaltung“ besteht darin, dass er isst, ohne auszuschneiden. Die Formulierung und die Vorstellung selber sind so eigenartig, dass sie eher zeigen, wie sich die Theologie in ein neues Terrain vortastet, als dass sie schon verfestigte christologische Begriffsbildungen bezeugen. Ein Stück weit lässt sich mit Valentins Ausdruck das Argument des Christengegners Celsus vergleichen:¹²⁷ Wenn Jesus „aber so gross war, hätte er zum Erweis seiner Gottheit (εἰς ἐπίδειξιν θεότητος) von dem Pfahl (d.h. dem Kreuz, S.V.) mindestens sogleich verschwinden müssen“.

b. *Martyrium Andreae prius* in den Andreasakten:¹²⁸ In seinem kurzen Gebet an Christus unmittelbar vor seinem Märtyrertod wünscht sich Andreas, dass durch seinen als glücklicher Wechsel verstandenen Tod „viele durch mich zum Glauben an dich kommen, und dass ich ein wahrhaftiger Zeuge deiner Gottheit (ἀληθὴς μάρτυς τῆς σῆς θεότητος) werde“. Diese Version des Martyriums scheint erst im achten Jahrhundert entstanden zu sein,¹²⁹ während der Grundbestand von ActAndr bis in das frühe dritte Jahrhundert zurückreicht.

¹²⁴ Von einer „Pneuma-Sarx-Christologie“ spricht GRILLMEIER, Jesus I (s. Anm. 121) 211 Anm. 205. Zur möglichen Abhängigkeit Melitons von Noët von Smyrna, einem monarchianischen Theologen, vgl. R.M. HÜBNER, Melito von Sardes und Noët von Smyrna, in: DERS., Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (SVigChr 50), 1999, 1–37.

¹²⁵ In eine deutlich spätere Zeit gehören ausserdem Ps.-Clem., epit. metaphr. 6 (Jesus, θεότητος γέμων, lehrt und wirkt Wunder); Ps.-Ign., rec. long. ep. 9 (= Antioch.), 5:1 (ein Teufelssohn ist, wer Gott verkündigt unter Tilgung τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος); Mart. Ign. Rom. 9,9 (der Märtyrer als „Teilhaber an den Leiden Christi und als wahrer und treuer Zeuge seiner Gottheit“).

¹²⁶ Valentin, frg. 3 (= Clem., strom. 3,59:3). Vgl. dazu Ch. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65), 1992, 94–98 (mit der Diskussion von Übersetzungsoptionen); DERS., Körper (s. Anm. 63) 387; 735 Anm. 64.

¹²⁷ Celsus, frg. 2,68 BADER (= Orig., Cels. 2,68); vgl. H.E. LONA, Die „Wahre Lehre“ des Kelsos (KfA.E 1), 2005, 164f.

¹²⁸ ActAndr (A): MartAndr 16 (CCSA 6, 701 = AAAP 2.1, 57). „The martyrdom of Andrew is a sublime trip, the passing away from material to spiritual reality“, F. BOVON, Jesus' Missionary Speech as interpreted in the patristic Commentaries, in: DERS., Studies in Early Christianity (WUNT 161), 2003, 196–208, hier 207.

¹²⁹ Vgl. D.R. MACDONALD (Hg.), The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals (SBLTT 33), 1990, 23; 184f. Das *Martyrium prius* wird deshalb auch gar nicht abgedruckt in: NTApoc⁶², 93–137 (teilweise anders noch NTApoc¹ 459–473, aber gerade nicht für die Sterbeszene, 473). Zur Datierung von ActAndr vgl. J.N. BREMMER, Man, Magic, and Martyrdom in the Acts of Andrew, in: DERS. (Hg.), The Apocryphal Acts of Andrew (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 5), Louvain 2000, 15–34: 20 („close to 200“); H.-L. KLAUCK, Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung, Stuttgart 2005, 127 („die Jahre 200–210“).

- c. In einer apokryphen Johannesapokalypse zeigt Jesus Christus nach seiner Himmelfahrt dem Johannes auf dem Tabor „seine reine Gottheit (τὴν ἄχραντον αὐτοῦ θεότητα ὑπέδειξεν ἡμῖν)“.¹³⁰ Die Schrift mag altes Gut enthalten, stammt in ihrer vorliegenden Form aber frühestens aus dem fünften Jahrhundert.
- d. In der Apokalypse des Sedrach, die möglicherweise einen jüdischen Grundbestand enthält, wird die Bussfrage erörtert (12–16), mit klar erkennbarem christlichem Profil (14/15). Gott lässt Sedrach wissen, dass die getauften Bussunwilligen „tun, was meine Gottheit hasst (ἀ μισεῖ μου ἡ θεότης)“; Rechtfertigung gibt es nicht für Sünder. Sedrach beruft sich in der Folge auf Gottes Erbarmen, „deine Gottheit (ἡ σὴ θεότης) sagte doch: ‚Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder zur Busse‘“.¹³¹ Obschon sich der Dialog zwischen Sedrach und Gott selber abspielt, stellen die Referenz auf das Herrenwort (Mk 2,17 parr.) und vielleicht auch die Possessivpronomina eine Beziehung zu Jesu eigener Gottheit her. Die in nur einer Handschrift überlieferte Apokalypse trägt in ihrer vorfindlichen byzantinischen Gestalt für unsere Fragestellung nichts aus.
- e. Thomasakten: In einem doxologischen Christusgebet des Thomas heisst es:¹³² „Preis sei deiner Stärke, die um unsertwillen schwach wurde; Preis sei deiner Gottheit, die um unsertwillen in einem Menschenbilde erschien; Preis sei deiner Menschheit, die um unsertwillen starb, um uns lebendig zu machen (δόξα τῇ θεότητί σου ἡ δὲ ἡμᾶς εἰς ἀπεικασίαν ἀνθρώπων ὥφθη· δόξα τῇ ἀνθρωπότητί σου, ἥτις δὲ ἡμᾶς ἀπέθανεν, ἵνα ἡμᾶς ζωοποιήσῃ).“ Die Passage aus den Akten, die aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammen, bedürfte einer genaueren Prüfung, unter Einbezug der Übersetzungen, da es sich um den einzigen (und eher verdächtigen) Beleg in der frühchristlichen Literatur vor oder neben Origenes handelt, wo Christi Gottheit und Menschheit einander prägnant gegenübergestellt werden.¹³³
- f. Schliesslich stellen die Hippolyt zugeschriebenen Texte vor besondere Herausforderungen. Das Lemma θεότης findet sich in mindestens acht „Nestern“, darunter prominent in der Schrift *Contra Beronem et Heliconem haereticos*.¹³⁴ Eine grobe Durchmusterung legt den Schluss nahe,

¹³⁰ 1ApkPsJoh 1 (70 TISCHENDORF; knappe Charakterisierung bei W. SCHNEEMELCHER, NTApoc⁶², 626). Eine Spätdatierung legt sich auch wegen 13 nahe: Die Engel retten in der Endzeit Kreuze und Bilder (!); die Engel beten dann das Kreuz an.

¹³¹ ApkSedr 14,8; 15,2 (PVTG 4, 45; engl. Übs. OTP 1, 613).

¹³² ActThom 80 (AAAp 2.2, 196), übs. H.J.W. DRIEVERS, NTApoc⁶², 335. Zur Datierung von ActThom vgl. J.N. BREMMER, The Acts of Thomas. Place, Date and Women, in: DERS. (Hg.), The apocryphal Acts of Thomas (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 6), Louvain 2001, 74–90: 74–78 („220s or 230s“, 77).

¹³³ Zu diesem Gebetstext vgl. KLAUCK, Apostelakten (s. Anm. 129) 173f und G. ROUWHORST, Hymns and Prayers in the Apocryphal Acts of Thomas, in: C. LEONHARD / H. LÖHR (Hg.), Literature or Liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their literary and liturgical Context in Antiquity (WUNT II/363), 2014, 195–212: 208f.

¹³⁴ Zu Ps.-Hippolyt, Ber. Hel. vgl. die Ausgabe: F. DIEKAMP (Hg.), Doctrina patrum de incarnatione verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, Münster²1981, 321–326; das Florilegium selber stammt aus dem späten siebten Jahrhundert (LXXIXf). Zur Charakteristik des Werkfragments vgl. J.A. MÖHLER, Patrologie, oder christliche Literärgeschichte, Regensburg 1840, 594f („der ganze Aufsatz trägt die Lehre von der Doppelheit der Naturen und den entsprechenden Operationen in der Einen Person des Erlösers, in so abgerundeten Formeln vor, wie sie nur immer gegen die Monergeten diese bestimmte Fassung annehmen konnte“; trotzdem hält der Verfasser die Schrift nicht „für unterschoben“!). Zu anderen Hippolyt-*spuria* vgl. unten bei Anm. 157 und 204.

dass diese Literatur ausnahmslos nicht vor dem fünften Jahrhundert entstanden ist, möglicherweise noch erheblich später.

g. Interessant ist schliesslich der Befund in der *lateinischen christlichen Literatur*. Der Neologismus *deitas*, den auch der lateinische Physiologus verwendet, findet sich erst im vierten Jahrhundert. *Divinitas* wird hingegen schon um die Wende zum dritten Jahrhundert auf Christus appliziert. Offenbar empfindet man θεότης/*deitas* („Gottheit“) als enger und präziser als *divinitas* („Göttlichkeit“; es kann auch für θειότης u.a. stehen),¹³⁵ wie eine Bemerkung von Augustin zu erkennen gibt (civ. 7,1: *hanc divinitatem vel, ut sic dixerim, deitatem, nam et hoc verbo uti iam nostros non piget, ut de Graeco expressius transferant id quod illi θεότητα appellant*). Für Tertullian ist die *divinitas* Christi das Gegenstück zu den heidnischen Ansprüchen auf *divinitas*.¹³⁶ Bei Novatian hat Christi *divinitas*, im Kontrast zu seiner schwachen menschlichen Natur, eine geradezu programmatische Position.¹³⁷ Auf nizänischen Bahnen bewegt sich Marius Victorinus, wo nun auch *divinitas* und *deitas* zusammengeführt werden.¹³⁸ Schliesslich ist auf den eigenartigen Tatbestand aufmerksam zu machen, dass die Vulgata in Apk 5,12 den Lobpreis der Engel (λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον) wiedergibt mit *accipere virtutem et divinitatem*.¹³⁹

2. Im Gegenzug zu den vereinzelt Belegen für die Verwendung des christologischen Terminus θεότης vor Origenes ist auf zahlreiche Schriften ab dem vierten und fünften Jahrhundert hinzuweisen, die wie der Physiologus vom „Verborgensein“ oder „Verhülltsein der Gottheit“ im Inkarnierten sprechen. Die Hülle besteht entweder im „Fleisch“ oder in der menschlichen Natur Christi bzw. in seiner „Knechtsgestalt“ (Phil 2,7). Die Gegenüberstellung von „Gottheit“ und „Fleisch“ wird offenbar weithin als ganz unproblematisch empfunden, ungeachtet der christologischen Auseinandersetzungen rund um Apollinaris. Sie wird portiert von zentralen Aussagen der Bibel wie Joh 1,14, 1Tim 3,16 („Gott [so eine Lesart] offenbart im Fleisch“ – komplementär zur Verhüllung im Fleisch) und Röm 8,3 (Sendung in der „Ähnlichkeitsgestalt des Fleisches“). Die Affirmation des göttlichen Status von Jesus Christus steht natürlich im Zusammenhang mit der Entwicklung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert.

a. Vorbereitet wird die Figur von Origenes selber:¹⁴⁰ „Das Wort Gottes wirkt, was es für die Menschen plant, nicht durch die nackte Gottheit (οὐ γυμνῇ τῇ θεότητι ἐνεργεῖ), sondern es

¹³⁵ Die Vulgata hat *divinitas* sowohl in Röm 1,20 (θειότης) wie in Kol 2,9 (θεότης).

¹³⁶ Vgl. Tertullian, apol. 5,2 und 21,30f (CCSL 1, 94f; 127f: *ista divinitas Christi*); im Apologeticum häuft sich der generische Gebrauch von *divinitas*. Vgl. zur Übersetzung T. GEORGES, Tertullian, „Apologeticum“ (KfA 11), 2011, 123 Anm. 57; 353 („Aus der Erkenntnis, dass Christi *divinitas* wahr ist, folgt eine Absage an die falsche *divinitas*“). Vgl. ferner scorp. 9,1 (CCSL 2, 1084: *alia in Christo et divinitas*); Prax. 30,5 (CCSL 2, 1204).

¹³⁷ Novatian, trin. 11,4 (Christi Wundertaten erweisen *potestates divinitatis*); vgl. 11,1; 12,5 („überwältigt von der Wahrheit der *divinitas Christi*“) u.ö. (CCSL 4, 28f; 31).

¹³⁸ Vgl. M. Vict., comm. in Phil. 2,6 (CSEL 83.2, 188: *potentia et [...] deitas vel virtus*) mit Ar. 1,24 (CSEL 83.1, 95: von der „zweifachen Zeugung“ führt die eine *in divinitatem et in filietatem, occulta, divina*).

¹³⁹ Neben *divinitatem* hat die Vetus Latina auch *divitias* – entweder eine Rückanpassung an das Griechische oder aber eine ursprünglichere Version, die dann wegen der Ähnlichkeit der Wörter zur Entstehung des für die himmlische Liturgie passenderen *divinitatem* geführt hat.

¹⁴⁰ Orig., frg. 18 in Joh. (GCS 10, 498; übs. Gögler, 187f); bei den Katenen-Bruchstücken ist die Echtheit allerdings kaum verlässlich zu sichern. Ps 18,10 ist auch Prätext für: Orig., exc. in Ps.

„nimmt Knechtsgestalt an“ (Phil 2,7), so dass sein Weg der Verwirklichung des Heilsplans ein verhüllter (κεκαλυμμένη) ist.“ Als Beleg dient auch die Kombination von Abstieg und Dunkelheit in Ps 18,10 („er neigte den Himmel und stieg herab, und Dunkelheit war unter seinen Füßen“). Der Kirchenlehrer extrapoliert die Selbstverhüllung des Gottessohns im Fleisch sogar in das Feld der Bibelhermeneutik: „Das Wort Gottes gelangte aus Maria mit Fleisch bekleidet in diese Welt [...] – der Anblick des Fleisches an ihm stand nämlich allen offen, wenigen nur und Auserwählten aber ward die Kenntnis der Gottheit geschenkt (*divinitatis agnitio*). [...] Wie er dort durch den Schleier des Fleisches, so wird er hier durch den des Buchstabens verhüllt, so, dass zwar der Buchstabe angeschaut wird, gleichsam wie Fleisch, der innen verborgene geistige Sinn aber wie die Gottheit erkannt wird“ (hom. 1,1 in Lev [GCS 29, 280 = SC 286, 66]).¹⁴¹

b. Die ‚Verhüllung der Gottheit im Fleisch‘ begegnet in ganz verschiedenen theologischen Strömungen des vierten und fünften Jahrhunderts. Euseb beruft sich dabei besonders auf den „verborgenen Gott“ von Jes 45,15.¹⁴² In Alexandria lässt sich die Figur sowohl bei Arianern¹⁴³ wie bei Orthodoxen¹⁴⁴ nachweisen. In der Folge wird namentlich Apollinaris die Meinung zugeschrieben, das menschliche Fleisch verhülle den Logos nur noch wie ein Umhang, während die Antiochener die Verhüllung in der (ganzen) menschlichen Natur Christi verorten.¹⁴⁵

c. Für unsere Fragestellung ist das Œuvre Gregors von Nyssa sehr wichtig. Die Inkarnation, entfaltet im Gegenüber von Gottheit und Fleisch, hat, wie vielfach in der altkirchlichen Theologie, den Doppelaspekt von Manifestation und Verhüllung. Die letztgenannte findet Gregor in Hhld 1,16b^{LXX} (vom Bräutigam: „du bist schattig“); der Gottessohn als Bräutigam „verhüllt den reinen Strahl mit der Knechtsgestalt“, „umschattet die Strahlen der Gottheit mit dem Umwurf des Körpers“; gerade so kommt die Mittlung und damit die Vergöttlichung der „Braut“ zustande.¹⁴⁶ Ganz der Täuschung hingegen dient die Verhüllung dort, wo der Teufel mittels des

17 (PG 17, 112B), wo das „Neigen“ auf die „Erniedrigung aus der Höhe“, das „Absteigen“ auf die „Entleerung der Gottheit (κένωσις τῆς θεότητος)“ geht (vgl. Phil 2,7f). Überaus interessant ist die Fortsetzung im Anschluss an Ps 18,11 („er stieg auf Cherubin auf“): Bei Jesu Aufahrt, nun mit Körper, sprechen die Himmelsmächte die Worte von Ps 24,7.9.

¹⁴¹ Vgl. ähnlich Orig., comm. ser. 27 in Mt. (GCS 38, 45: *Christus celatus venit in corpore, ut [...] deus intellegatur*).

¹⁴² Euseb stellt der LXX-Fassung von Jes 45,15 („du bist Gott, und wir wussten es nicht“) die späteren jüdischen Übersetzungen gegenüber, die dem hebräischen Text („du bist ein Gott, der sich verbirgt“) näher stehen mit ihrem κρυφαῖος (Symmachos und Theodotion) bzw. ἀποκρυπτόμενος (Aquila), und deutet diesen „verborgenen Gott“ auf Christus (dem. ev. 5,4:4–9 [GCS 23, 224f]; comm. Is. 2,28 [GCS.Eusebius 9, 294f]).

¹⁴³ Vgl. GRILLMEIER, Jesus I (s. Anm. 121) 375 („Arius bekennt sich nur zum Fleische Christi allein als der Hülle der Gottheit“) mit Verweis auf Ps.-Athanas., Apoll. 2,3 (PG 26, 1136C/1137A).

¹⁴⁴ Vgl. Athanas., Ar. 2,8:1 (Athanasius Werke I.1, 184 = PG 26, 161D–164A: οὐκ ἄλλος γέγονε τὴν σάρκα λαβών, ἀλλ’ ὁ αὐτὸς ὢν ἐκαλύπτετο αὐτῇ); 3,50:2 (361 = PG 26, 429A); 3,67:6 (381 = PG 26, 465C); frg. bei Theodoret, eran. flor. 1,39 (ETTLINGER 102 = PG 26, 1240A mit der Deutung des „Umhangs“ von Gen 49,11 auf den Körper als „Hülle der Gottheit“); ferner GRILLMEIER, Jesus I (s. Anm. 121) 478.

¹⁴⁵ Vgl. Apollinaris, frg. 124 (237 LIETZMANN = Theodoret, eran. flor. 1,65 [ETTLINGER 110]: Die Kenosis als Sarkosis κατὰ τὴν περιβολὴν, οὐ κατὰ μεταβολὴν); Theodoret, inc. 18 (PG 75, 1448C: παραπέτασμα) und unten zu den Antiochenern Anm. 152.

¹⁴⁶ Greg. Nyss., hom. 4 in Cant. (GNO 6, 108: τὴν ἄκρατον τῆς θεότητος ἀκτῖνα συγκαλύψας τῇ τοῦ δούλου μορφῇ). Zum Verständnis von Hhld 1,16b und zur Inkarnation als „Selbstverdunkelung“ des Logos zugunsten der Menschen“ vgl. F. DÜNZL (Hg.), Gregor

Fleisches geködert wird. Die Figur findet sich in einer zentralen Passage der grossen katechetischen Rede (19–26):¹⁴⁷ „Deshalb verhüllte sich die Gottheit mit Fleisch (διὰ τοῦτο περικαλύπτεται τῇ σαρκὶ ἡ θεότης), damit (der Feind) beim Anblick des vertrauten und verwandten (Fleisches) nicht durch die Nähe der höchsten Gewalt erschreckt würde.“ Hier konvergiert das Gerechte, nämlich die erfolgreiche Bezwingung des Bösen, mit dem Guten, nämlich mit dem Sich-zugänglich-Machen der göttlichen Macht durch Umhüllung mit einem Körper (23,4); die Vereinigung der θεότης mit der menschlichen Natur wird als Herablassung (συγκατάβασις) und Akkommodation gedeutet (24,3). Mit der Täuschung assoziiert sich das Bildfeld des Fischens und der Krokodiljagd (Leviatan, vgl. Hi 40,25–32): Im Köder des Fleisches ist der Angelhaken der Gottheit verborgen.¹⁴⁸

d. Für Gregor von Nazianz „erstrahlte“ Christus auf dem Verklärungsberg in seiner Gottesgestalt, „er manifestierte seine Gottheit und entblösste den im Fleisch Verborgenen“.¹⁴⁹ Einer Epiphaniaspredigt zufolge eröffnet Jesus Christus den Weg zum transzendenten Gott, „damit der Unzugängliche zugänglich werde“: Der Gottessohn „verkehrt mit uns mittels des Fleisches wie durch einen Vorhang, da die Werden und Vergehen unterworfenen Natur seine reine Gottheit nicht ertragen könnte“.¹⁵⁰ Wieder fällt auf, dass eine so zentrale Figur wie die christologische Vereinigung von Gottheit und Menschheit gern korreliert wird mit der Täuschung des Teufels. Während dieser „uns mit der Hoffnung auf Gottsein täuschte, wird er selber getäuscht durch die Hülle des Fleisches (θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται)“.¹⁵¹

von Nyssa. Homilien zum Hohenlied (FC 16,1), 1994, 258 Anm. 14 und 15; DERS., Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (BGBE 32), 1993, 88; 316f.

¹⁴⁷ Greg. Nyss., or. cat. 23,3 (GNO 3.4, 60; dt. Übs. von J. BARBEL: BGrL 1, 65); vgl. 24,4 (62: „das Göttliche verhüllte sich mit dem Umhang unserer Natur [τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον]“); 26,1 (64: „Dass Gott sich nicht mit der nackten Gottheit, sondern ohne Wissen des Feindes bedeckt mit der menschlichen Natur [μὴ γυμνῇ τῇ θεότητι ἀλλ’ ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κεκαλυμμένη] darbot, während Gott sich im Innern des zu Erfassenden befand, das ist doch eine Art Täuschung“). Zur – für moderne Menschen befremdlichen – Lösegeldtheorie bei Gregor vgl. R.J. KEES, Die Lehre von der *Oikonomia Gottes* in der *Oratio Catechetica* Gregors von Nyssa (SVigChr 30), 1995, 110–114; zum „trompeur trompé“ R. WINLING (Hg.), Grégoire de Nysse. Discours catéchétique (SC 453), 2000, 82f; FÜRST, Origenes (s. Anm. 72) 282–287 (zur „Nutzlüge“).

¹⁴⁸ Greg. Nyss., or. cat. 24,4 (62); vgl. unten Anm. 164 zu res. 1.

¹⁴⁹ Greg. Naz., or. 32,18 (SC 318, 122: ἵνα τῇ μορφῇ λάμψη καὶ τὴν θεότητα παραδείξῃ καὶ γυμνώσῃ τὸν ἐν τῇ σαρκὶ κρυπτόμενον).

¹⁵⁰ Greg. Naz., or. 39,13 (SC 358, 176/178: διὰ μέσης σαρκὸς ὁμιλήσας ἡμῖν, ὡς παραπετάσματος, ἐπειδὴ καθαρὰν αὐτοῦ τὴν θεότητα φέρειν οὐ τῆς ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ φύσεως). Zur Rede vgl. B.E. DALEY, Gregory of Nazianzus, London 2006, 127, zu unserer Passage 233 Anm. 501 („This sentence, another of Gregory’s memorable characterizations of the Christian Mystery, is often quoted in the florilegia of the fifth-century councils and later Patristic works on the person of Christ“); Ch.A. BEELEY, Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God (OSHT), 2008, 113; 126; 139. Vgl. zu Gregors Deutung der Himmelfahrt oben bei Anm. 113.

¹⁵¹ Vgl. or. 40,10 (SC 358, 216: κάλυμμα). Nach or. 24,9 bekommt es der Teufel unwissentlich mit der Gottheit zu tun, wie er die Menschheit des zweiten Adams attackiert (SC 284, 58:

e. Im fünften Jahrhundert zeigt etwa Theodoret, wie die antiochenische Theologie die göttliche Selbstverhüllung speziell auf die menschliche Natur Christi bezieht: Der Herr „zog die menschliche Gestalt an und verbarg die unsichtbare mittels der sichtbaren Natur; er bewahrte seine sichtbare Natur sündlos (Hebr 4,15) und die verborgene rein“.¹⁵² Die Frage der Angemessenheit von Metaphern wie Vorhang, Hülle u.ä. für den Leib bzw. das Fleisch Christi wird bei Theodoret ausgiebig diskutiert, u.a. mit Berufung auf die neutestamentliche Identifizierung von Tempelvorhang und Jesu σάξ (Hebr 10,20).¹⁵³ Die vielleicht noch in das späte vierte Jahrhundert zurückreichenden Textcorpora von Makarios/Symeon bieten ebenso die uns schon bekannten Figuren: den „Logos, der Fleisch anzieht und seine eigene Gottheit verbirgt, um Gleiches durch Gleiches zu retten“, „die Gottheit, die sich in der Menschheit verbirgt und den Menschenkörper wie eine Hülle oder einen Umhang benützt“, hier gezielt verbunden mit der Verfluchung der Mächte und Gewalten samt der Zurschaustellung Satans.¹⁵⁴

Die technisch gewordene Begrifflichkeit begegnet später in zahlreichen Texten, sogar in Konzilsakten, gerade auch in spätbyzantinischer Zeit.¹⁵⁵ Die Figur gehört offenkundig zum Grundstock orthodox gewordener Theologie.

περιπεσείται θεότητι προσδραμὼν ἀνθρωπότητι); vgl. or. 45,22 (PG 36, 653A): Gott selber als Lösegeld.

- ¹⁵² Theodoret, aff. 6,77 (SC 57, 282). Gleich darauf ist die Rede vom σαρκὸς προκάλυμμα. Zu Theodoret vgl. auch oben Anm. 111. S.-P. BERGJAN, Theodoret von Cyrus, Apollinarius und die Apollinaristen in Antiochien, in: DIES. u.a. (Hg.), Apollinarius und seine Folgen (STAC 93), 2015, 229–258, hier 249–254, verfolgt, wie die göttliche Selbstverhüllung in der antiochenischen Theologie ausdifferenziert wird: Theodoret greift auf die Versuchungsgeschichte zurück, um die apollinaristische Vorstellung, das menschliche Fleisch verhülle den Logos nur wie ein Umhang, abzuwehren (vgl. oben Anm. 145); Gott verbirgt sich in dem Menschen Jesus, der damit ganz Mensch ist und bleibt (vgl. inc. 14: κρύπτει μὲν τὴν θεότητα, ἐκ δὲ τῆς ἀνθρωπείας διαλέγεται φύσεως [PG 75, 1441A]; provid. 10: ἀνθρωπίνως δὲ τὴν ἀπόκρισιν ἐποιήσατο, καὶ τὴν θεότητα τέως ἀποκρύπτων [PG 83, 753A]). Mit dem Verhüllen im Fleisch korreliert die Einwohnung im Tempel. „Theodorets Christologie ist stark durchzogen von dem Gedanken des im Menschgewordenen verborgenen Gottes“ (Bergjan, aaO. 253).
- ¹⁵³ Theodoret, eran. dial. 1 (ETTLINGER 76f: das τὸ διὰ σαρκὸς φανερωθῆναι τὴν ἀόρατον φύσιν, nämlich im τῆς σαρκὸς προκαλύμματι, bezeugt der Apostel selber: παραπέτασμα τῆς θεότητος). Im Folgenden werden andere Kleidungsmetaphern für den Körper diskutiert. Interessant ist der Einwand des Gesprächspartners, dass es sich beim Bild παραπέτασμα für Jesu Körper um eine „Neuerung“ handle; der „Orthodoxe“ entkräftet ihn sogleich mit Verweis auf Hebr 10,20.
- ¹⁵⁴ Makar., hom 15,44 (PTS 4, 153); serm. 4,30:3 (GCS I 71).
- ¹⁵⁵ So z.B. Gelas., hist. eccl. 2,19:26 (GCS 28, 83); Basil. Sel., or. 28,1 (PG 85, 317C); or. 23,1 (PG 85, 273A); Collectio Sabbaitica 8 = Akakios, ep. (ACO 3, 18:31–36); Catena Phil. keph. 3 (252f CRAMER); Prokop, comm. Is. (PG 87, 2276); Anastas. Sin., hexaem. 4,5:5 (111 KUEHN/BAGGARLY: γυμνὴν τὴν τοῦ Χριστοῦ θεότητα οὐδεὶς ἑώρακεν ἢ ἐψηλάφησεν ἕως οὗ τὴν σάρκα προσελάβετο); 12,5:1 (480: „Fleisch seiner Menschheit, worin er seine [...] Gottheit verbarg“); Ps.-Anastas., Jud. disp. 2 (PG 89, 1228C); Jud. al. (PG 89, 1276C). In das 15. Jh. gehört ein Brief von Joasaph, Metropolit von Ephesus, der das Heilsgeschehen in den klassischen Figuren summiert: In der Urzeit besiegt der Teufel mit List die Menschheit Adams, mit Christus besiegt die im Fleisch verborgene Gottheit mittels Köder den Teufel (TLG nach KORAKIDES: Zeilen 501–548).

f. Einen besonderen Hinweis verdienen drei Textgruppen: Die Topik der *deitas in carne abscondita* findet sich, wie nicht anders zu erwarten, auch in den Johannes Chrysostomos zugeschriebenen homiletischen und exegetischen Werken, wohl aus dem fünften Jahrhundert.¹⁵⁶ Ähnlich verhält es sich im Fall der Schriften unter Hippolyts Namen, namentlich *De theophania*.¹⁵⁷ Schliesslich bietet die pseudo-athanasianische Schrift *Quaestiones aliae* in einer ausgedehnten Passage das gesamte Inventar der Motive, vom urgeschichtlichen Sündenfall über die Verhüllung der Gottheit in Christus bis zur Köderung des Drachen.¹⁵⁸

Es fällt auf, wie oft sich die Semantik der verhüllten Gottheit Christi mit dem Topos vom *betrogenen Teufel* verbindet. Wir hatten oben darauf aufmerksam gemacht, dass das Mythologumenon der Tarnung Christi, das die ‚dissidenten‘ Überlieferungen im Abstieg Christi durch die Himmelssphären wahrnehmen, von mehrheitskirchlichen Theologen vor allem mit dem Erlösungswerk des Inkarnierten assoziiert wird: Das Mysterium von Fleischwerdung und Opfertod musste vor den widergöttlichen Mächten verborgen werden (vgl. Ign., Eph 19,1; 1Kor 2,8 [?]).

Auch an diesem Punkt ist das Werk von Origenes überaus aufschlussreich. Das Täuschungsverfahren entnimmt er der paulinischen Andeutung in 1Kor 2,7f, dass die Weltherrscher unwissend den „Herrn der Herrlichkeit“ gekreuzigt haben:¹⁵⁹

„Da sie (sc. die angelischen ‚Fürsten dieser Welt‘) nicht wussten, wer sich in ihm verbarg, bereiteten sie ihm alsbald Nachstellungen (Ps 2,2) [...] Der Apostel hat ihre Nachstellungen erkannt und durchschaut, was sie gegen den Sohn Gottes ins Werk setzten, als sie ‚den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten‘ (1Kor 2,8).“

Auch wenn es im erhaltenen Werk des alexandrinischen Theologen m.W. nicht explizit formuliert wird, wäre es folgerichtig, dass sich Christi Verborgenheit vor den widergöttlichen

¹⁵⁶ Ps.-Chrys., or. nat. Chr. 1 (K.-H. UTHEMANN u.a. [Hg.], *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae*, Bd. 1, Turnhout 1994, 31: „der Arzt ist vom Himmel her zu uns gelangt, verbarg seine Gottheit in einem fleischlich und sterblichen Gefäss, nahm unsere Natur an“); hom. 5 in Ps. 96 (TLG nach NAU: ἐκρυψεν δὲ τὴν πορείαν τῆς θεότητος αὐτοῦ τῷ καλύμματι τῆς σαρκός, samt Tarnungsmotiv mit intertextuellem Bezug auf Eph 3,10 und 1Kor 2,9 sowie mit Deutung der „Finsternis“ von Ps 96,2^{LXX} auf das Sich verbergen); phar. (PG 59, 591: Jesus ist beim Pharisäer von Lk 11,37 zu Besuch und verbirgt seine strahlende Gottheit mit seiner Menschheit, seine königliche Würde mit dem fleischlichen Lederpanzer); assumpt. Chr. (TLG nach BAUR: „verbarg die Gottheit in menschlichem Umhang“); annunt. et Ar. (PG 62, 765: der gute Hirte verhüllt mit dem Schaffell seine eigene Gottheit und ruft die verirrtten Schafe zu sich); cent. (PG 61, 771 vom Hauptmann: οὐκ ἔλαθεν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ κρυπτόμενος· οὐκ ἔλαθεν αὐτὸν ὁ μονογενὴς λόγος τῇ τοῦ σώματος περιβολῇ καλυπτόμενος).

¹⁵⁷ Ps.-Hippolyt, theoph. 4 (GCS 1.2, 259): Der Herr begegnet dem Täufer, ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, κρύπτων δὲ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα, um vor dem Übeltun des Teufels verborgen zu sein. Zu anderen pseudo-hippolyteischen Schriften vgl. oben bei Anm. 134 und zur „verhüllten Gottheit“ unten bei Anm. 204.

¹⁵⁸ Ps.-Athanas., quaest. al. 20 (PG 28, 792D–793C).

¹⁵⁹ Orig., princ. 3,3:2, Übs. nach GÖRGEMANNS / KARPP (TzF 24; ³1992), 590f, mit Zitat von 1Kor 2,6–8.

Geistwesen auch schon auf seinen Descensus durch die Himmelswelten erstreckte.¹⁶⁰ Bei den „Herrschern dieser Welt“ handelt es sich nämlich um Geistermächte und Dämonen – ohne irdische Machttträger auszuschliessen –, namentlich um den Teufel.¹⁶¹ Mit der Tötung des Gottessohns führen sie ihre eigene Vernichtung herbei, die mit Auferstehung und Auf-fahrt ihren Anfang nimmt (wofür sich Origenes speziell auf Kol 2,15 bezieht).¹⁶²

Die neutestamentlichen Erzählungen, die trotzdem die klare Kenntnis Jesu als des Gottessohns bei widergöttlichen Geistern voraussetzen, werden exegetisch gewunden entschärft. Wenn die Dämonen Jesus erkennen – wie es zumal bei Mk im Zeichen des „Messiasgeheimnisses“ dramatisch inszeniert wird –, handelt es sich um niedriger gestellte Geistwesen, deren entsprechend geringere Bosheit auch weniger Verblendung mit sich bringt.¹⁶³

In der späteren theologischen Literatur werden diese Linien nicht nur weiter ausgezogen, sondern sie verbinden sich mit der Figur der verhüllten Gottheit Christi. Neben den bereits besprochenen Texten verweise ich exemplarisch auf eine Osterpredigt Gregors von Nyssa: Der Teufel fällt einem Lockvogel zum Opfer; er lässt sich täuschen durch das „Fleisch“, die menschliche Gestalt Jesu. So schluckt der „Drache“ den Köder am Angelhaken der Gottheit Christi.¹⁶⁴ Diese wird von der θεόφορος σάρξ verhüllt.

Im Physiologus selber setzt die Allegorese des Ichneumon (26) die Figur des überlisteten Teufels, der sich an der verhüllten Gottheit Christi verschluckt, voraus.¹⁶⁵ Auch an diesem Punkt gibt die in unserer Schrift als ganz selbstverständlich präsentierte theologische Figur

¹⁶⁰ Die explizite Korrelation des κύριος τῆς δόξης von 1Kor 2,8 mit dem βασιλεὺς τῆς δόξης und κύριος von Ps 24,7–10 begegnet m.W. im erhaltenen Werk von Origenes nicht. Zu 1Kor 2,7f s. oben bei Anm. 51.

¹⁶¹ Vgl. zur Rezeption von 1Kor 2,8: Orig., frg. Lam. 107 (GCS ²6, 273), wo auch Ps 2,2 (die „Könige der Erde“ verschwören sich gegen den Herrn und Gesalbten) und Eph 3,10 (*archai* und *exusiai* in den Himmeln) eingespielt werden; comm. ser. 125 in Mt. (GCS 38, 260f: durch römische Soldaten wirken „unsichtbare Könige“; wieder mit Ps 2,2); comm. 12,30 in Mt. (mit Ps 2,2); sel. Ps. (PG 12, 1101; vgl. 1312: betrogener Teufel). Die erstaunliche Aussage von Eph 3,10 wird bei Origenes sonst nicht aufgenommen (anders bei Theodoret [s. Anm. 111]). – Zur Genese Satans als gefallener Engel bei Origenes vgl. meinen Aufsatz: Luzifer – Herrlichkeit und Sturz des Lichtengels. Eine Gegengeschichte zu Demut und Erhöhung von Jesus Christus, JBTh 26 (2011/2012) 203–226, hier 219–221.

¹⁶² Orig., comm. 12,18 und 40 in Mt.; comm. ser. 76 und 92 in Mt.; hom. 9,3 in Gen.; u.ö. Zum „Lösegeld“ (Mt 20,28 par.) der Seele Jesu, durch das sich der Teufel täuschen liess, s. comm. 16,8 in Mt. (GCS 40, 498).

¹⁶³ So Orig., hom. 6,4–6 in Luc. (SC 87, 144/46): Die Jungfrauengeburt blieb dem Teufel verborgen (mit Zitat von Ign., Eph 19!), weil Josef Maria ehelichte; *absconditum igitur fuit a principibus huius saeculi mysterium salvatoris* (5). Aber niedrigere Dämonen wissen den Evangelien zufolge dann doch mehr (6). – Zum Thema der Nichterkennbarkeit Gottes für Engel schlechthin vgl. oben bei Anm. 111.

¹⁶⁴ Greg. Nyss., res. 1 (GNO 9, 280–283, bes. 281:8ff), mit Anspielung auf Hi 40,24.26. Zur Täuschung des Teufels vgl. oben Anm. 148. Zur Osterhomilie (auch bekannt als: trid. spat.) vgl. G. MASPERO, Trid spat. De tridui ... spatio, in: MATEO-SECO / MASPERO, Dictionary (s. Anm. 106) 739–742, unten Anm. 199 und besonders H.R. DROBNER (Hg.), Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus (PP 5), 1982, hier zur Überlistung des Teufels 87–90.

¹⁶⁵ Vgl. oben bei Anm. 29.

einen chronologischen Fingerzeig: Erst Origenes scheint die Idee der Inkarnation als einer Täuschung des Teufels in die christliche Theologie eingeführt zu haben.¹⁶⁶

8. Der verborgene und offenbare Gottessohn im Physiologus

Wir sind damit zum Anfang des Physiologus zurückgekehrt. Es ist offenbar das Leitmotiv der „verhüllten Gottheit“, das den Verfasser auf die ältere Tradition des *descensus absconditus* zurückgreifen lässt: Der Löwe, der seine Spuren vor den Jägern verbirgt, wird in der Allegorese ja auf den Erlöser gedeutet, der sich gegenüber den Engelmächten so tarnt, dass er ihre jeweilige Gestalt annimmt. Diese Figur ist uns vornehmlich in ‚dissidenten‘ Überlieferungen begegnet, weniger in solchen, die zum kirchlichen Mainstream gehören. Zu einer doketistischen Zuspitzung, wie sie einige gnostisierende Texte vertreten, kommt es im Physiologus aber nicht, im Gegenteil: Christi Herabkunft mündet in Jungfrauengeburt und Inkarnation, wie das Zitat von Joh 1,14 verdeutlicht. Im Löwengleichnis selber haben die Fleischwerdung und die anschließende Wechselrede keinen Anhalt mehr. In der letzteren heisst es, dass „sie“ ihn nicht erkannten „als den von oben Herabgestiegenen“. Gemeint sind die Engelmächte, von denen gleich zuvor die Rede war.

Die Frage stellt sich, bei welcher Gelegenheit der mit den Worten von Ps 24,10 geführte biblische Dialog erfolgt. Es bieten sich drei Optionen an: Erstens beim Abstieg des Erlösers, zweitens bei seiner Inkarnation oder drittens bei seiner Auffahrt.

Im Folgenden werden wir die genannten Möglichkeiten im Einzelnen prüfen. Dabei ist allerdings die Frage wachzuhalten, ob trennscharf entworfene Interpretationsoptionen, wie sie nun aufgefächert werden, bei einer Textsorte wie dem Physiologus überhaupt greifen können. Für den Sinn exegetischer Differenzierung spricht die Beobachtung, dass unsere Schrift nicht nur als ein konfuse Amalgam überaus heterogener Überlieferungen anzusprechen ist, sondern als ein Text mit einem durchaus reflektierten theologischen Profil, das gerade in den jeweiligen Allegoresen der zoologischen Porträts greifbar ist.¹⁶⁷

1. Die auf den ersten Blick naheliegendste Interpretation situiert die Wechselrede beim Abstieg des Erlösers. Tatsächlich lässt unsere Passage eine deutliche Leserlenkung erkennen: Die Bewegung geht von oben nach unten, von der Sendung durch den „unsichtbaren Vater“ bis zur Inkarnation. Entlang dieser Fluchtlinie begleiten auch Frage und Antwort den Abstieg Christi, beziehen sich also zurück auf die vor der Inkarnationsaussage zu lesende Engelgleichwerdungsaussage.¹⁶⁸ Der Vorteil dieser Lesart besteht darin, dass sie mit einer einzigen Bewegung, eben dem Abstieg, auskommt. Sprachlich wird dies unterstützt durch den Hinweis darauf, dass die Fragenden denjenigen „nicht erkannten, der *von oben herab* kam (ἀγνοοῦντες αὐτὸν ἄνωθεν κατελθόντα)“.¹⁶⁹ Schliesslich spricht auch das

¹⁶⁶ Vgl. A. FÜRST, Hieronymus über die heilsame Täuschung, in: DERS., Origenes (s. Anm. 72) 275–292: 282f („führte Origenes die Idee einer ‚Täuschung des Teufels‘ in die christliche Theologie ein“).

¹⁶⁷ Richtig ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 39; 41: Der Verfasser des Physiologus ist kein unselbständiger stupider Kompilator, als den man ihn oft abgewertet hat, sondern ein kreativer Autor. Vgl. zur Leserdimension oben bei Anm. 33 sowie unten bei Anm. 189 und 240.

¹⁶⁸ So wird meist stillschweigend gelesen; explizit etwa BRUCKER, König (s. Anm. 83) 424 Anm. 63.

¹⁶⁹ Offenbar versteht neben der syrischen (33* LAND [s. Anm. 184]) auch die äthiopische Übersetzung den Satz so: „Aber die, welche ohne dies zu wissen, auf seine Herabkunft achthatten,

Arrangement der drei Löwengleichnisse mit ihrer Abfolge von Inkarnation, Kreuzestod und Auferweckung dafür, dass wir uns auch mit dem Zitat von Ps 24 noch an der ersten Station befinden.

Zu beachten ist allerdings eine alternative Lesart, die von F. Sbordone, dem Herausgeber der kritischen Edition, bevorzugt wird:¹⁷⁰ „Daher erkannten sie ihn nicht, sie, die von oben herab kamen, und sagten [...]“. Diese Entscheidung ist nicht leicht nachvollziehbar, zumal die älteste Ganz-Handschrift für den gesamten Abschnitt ausfällt und die zweitälteste an dieser Stelle nicht klar lesbar ist.¹⁷¹ Innere Kriterien sprechen entschieden für die Beziehung des Partizips „herabkommend“ auf den Erlöser, nicht auf die Engel: Diese sind im vorfindlichen Kontext nicht als Herunterkommende im Blick, so gewiss sie in anderen Zusammenhängen als professionelle Absteiger (und Aufsteiger) gezeichnet werden (vgl. die Leiter Jakobs, Gen 28,12). Die Übersetzungen bleiben meist, soweit ich sehe, beim näher liegenden Bezug auf den Erlöser, ebenso wie die älteren Ausgaben.¹⁷²

sprachen: „Wer ist dieser König der Ehren?“ (HOMMEL, Uebersetzung [s. Anm. 19] 46; vgl. DERS., Physiologus [s. Anm. 19] 13: „Aber die, welche ohne ihn [näher] zu kennen auf seine Herabkunft achteten, sprachen: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“). Das Nichtwissen bezieht sich dabei wohl auf die Engelgleichheit Christi, die der Äthiopier *vor* dessen Herabkunft platziert (vgl. oben Anm. 19), also auf die Herkunft Christi. In der Folge entfällt die Antwort des Geistes.

¹⁷⁰ 4,3 SBORDONE (s. Anm. 5): ἐκ τούτου οὖν ἀγνοοῦντες αὐτὸν οἱ ἄνωθεν κατελθόντες, ἔλεγον (κτλ.). Die von LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) 230, präferierte Version der Hs. W ist aufgrund der griechischen Syntax sicher verderbt: ἐκ τούτου ἀγνοοῦντες αὐτὸν οἱ ἄνω κατελθόντα ἔλεγον (κτλ.). Eine Mischform bietet die lateinische Überlieferung (y, b): Sie bezieht das „Herunterkommen“ auf Christus, das „(von) oben“ auf die Engel, s. unten Anm. 172 und 176.

¹⁷¹ Zur ältesten Ganz-Handschrift G (die Sbordone noch nicht kannte) vgl. die Ausgabe von OFFERMANN, Physiologus (s. Anm. 5) 16 (warum G unseren ganzen Abschnitt nicht wiedergibt, ist nicht klar). In der nur wenig jüngeren Hs. M sind beide Lesarten möglich, κατελθόντα oder κατελθόντες („M syllaba finalis compendio vix legibili scripta“, Offermanns 17); in der mit M eng verwandten Hs. Γ steht κατελθόντες. Die Gruppen Σα und ΑΙΔΠφρ haben die verbreitete, oben auch vorausgesetzte und inhaltlich bessere Lesart: ἀγνοοῦντες αὐτὸν ἄνωθεν κατελθόντα, die Hs. O liest ähnlich wie Γ (aber nur ἄνω). Vgl. Kaimakis, Physiologus (s. Anm. 5), 8f; er hält den Text der Hs. O offenbar für verderbt.

¹⁷² So die Übersetzungen von PETERS 1898; SEEL 1960; TREU 1981; SCHÖNBERGER 2001; ebenso schon die zweisprachige Ausgabe aus dem 16. Jh.: L. PONCE DE LEON (Hg.), Sancti Patris nostri Epiphaniī episcopi Constantiae Cypri ad Physiologum, Rom 1587, 2 (ἐκ τούτου οἱ ἀγνοοῦντες ἄνωθεν κατελθόντα); 4 (*quapropter illi qui ignorabant desuper illum descendisse*). Vgl. die Ausgabe: J.B. PITRA (Hg.), Spicilegium Solesmense, complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera ..., Paris 1855, 339 (ἐκ τούτου ἀγνοοῦντες αὐτὸν ἄνωθεν κατελθόντα). Auch der lateinische Berner Physiologus liest demensprechend (*Et hoc ignorantes eum omnes descendentem dicebant* [...]): Ch. VON STEIGER / O. HOMBURGER (Hg.), Physiologus Bernensis. Voll-Faksimile-Ausgabe des Codex Bongarsianus 318 der Burgerbibliothek Bern. Wissenschaftlicher Kommentar, Basel 1964, 52. Zur lateinischen Version Y vgl. unten Anm. 176. Demgegenüber übersetzt GRANT, Christians (s. Anm. 4) 52, nach Sbordone („Therefore in ignorance of him, those who descended from above said“). Auch auf die Engel bezogen wird das „oben“ in der englischen Übersetzung: M.J.

Die Lokalisierung der biblischen Wechselrede im Abstieg hat aber einen entscheidenden Nachteil, nämlich einen Mangel an inhaltlicher Konsistenz: Durch die Proklamation des „Herrn der Mächte“ und „Königs der Ehren“ verliert die vorgängige Tarnung ihren Sinn. Wir kommen gleich auf dieses Argument zurück.

2. Eine weitere denkbare Lesart ist die Situierung von Frage und Antwort an der Station der Menschwerdung selber – die ja gleich zuvor genannt wird –, also auf der Erde. Die Engel würden angesichts des Fleischgewordenen dieselbe Frage stellen, die den Evangelien zufolge auch die Menschen aufwerfen: „Wer ist dieser?“ (Mk 4,41 u.ö.). Diese Hypothese ist aber ganz unwahrscheinlich (und wird m.W. auch von niemandem vertreten):¹⁷³ Die „Torlirturgie“ von Ps 24,7–10 setzt ein Passieren voraus, es geht also um einen Transit, der im Physiologus wie in all den anderen oben durchmusterten christlichen Traditionen vertikal geschieht.

Um einen solchen Transit würde es sich bei der Höllenfahrt handeln, gleich im Anschluss an Christi Erdenleben. Sie ist zwar dem Physiologus bekannt (25) und sie verbindet sich gern mit Ps 24.¹⁷⁴ Aber unser Text bietet nicht den geringsten Hinweis auf diese Assoziation.

3. Eine dritte Hypothese versteht die Nennung von Inkarnation und Einwohnung, in denen sich der Descensus vollendet, als abschliessende Aussage. Das Zitat von Joh 1,14 markiert eine Zäsur, die die Wende einleitet. Frage und Antwort von Ps 24 beziehen sich, so gesehen, dann nicht mehr auf den Absteigenden zurück, sondern vielmehr auf den wieder Aufsteigenden.¹⁷⁵ Diese Deutung, die das Achtergewicht auf das Johanneszitat legt, rechnet also mit Breviloquenz.

In der Tat zeigt die handschriftliche Überlieferung, dass das Frage- und Antwortspiel gelegentlich explizit bei der Himmelfahrt Jesu lokalisiert wird.¹⁷⁶ Der Hauptgrund für diese Versionen besteht in der Gravitation der Wirkungsgeschichte von Ps 24,7–10 (dazu gleich unten).

CURLEY (Hg.), *Physiologus*, Austin 1979 (= Chicago 2009), 4 („those who are on high not knowing him as he descended“); sie folgt nämlich der lateinischen Version (xxxiii).

¹⁷³ Man kann überlegen, ob nicht die Lesart κατελθόντες (statt: κατελθόντα; vgl. oben Anm. 170 und 171) hier einzureihen ist: Die Engel kommen von oben herab und erkennen den inkarnierten Christus nicht.

¹⁷⁴ S. dazu Anm. 105, 107 und 116.

¹⁷⁵ So deuten LAUCHERT, *Geschichte* (s. Anm. 3) 57 („die Auslegung von Ps. 23 [...], wonach die Engel im Himmel Christum bei seiner Himmelfahrt nicht kennen und deshalb fragen“), sowie – vielleicht lediglich aufgrund einer summarischen Lektüre – BARBEL, *Christos* (s. Anm. 20) 305 („Der Apologet Justinus deutet den Ps. 23 mit seinem Frage- und Antwortspiel, wie der Physiologus, auf den Himmelsaufstieg des Herrn“). HANSON, *Midrash* (s. Anm. 53) 42, bemerkt zu Recht zum Zitat von Ps 24,10 in *Physiol.* 1: „This is set in the context of a descent, but in fact the words of the psalm would fit an ascension much better.“

¹⁷⁶ Die Leerstelle wird ausgefüllt etwa von der Handschrift p (*Ambrosianus graecus* C 255 inf.; vgl. SBORDONE z.St.). Sie tilgt κατελθόντα und liest: ἀγνοοῦντες αὐτὸ τὸ μυστήριον καὶ αὐτὸν οἱ ἄνωθεν ἄγγελοι ἀνερχομένου τούτου: Die Engel droben erkennen das Geheimnis und ihn selber nicht, jetzt, wo dieser auffährt. Auch die lateinische Übersetzung des Typs y platziert den kleinen Dialog explizit beim Aufstieg (Hss. Y², Y³): *Et hoc, ignorantes eum descendentem atque ascendentem, hi qui sursum sunt*; vgl. Carmody, *Physiologus Latinus* Y (oben Anm. 19) 103. Sie macht auch detailliertere Angaben zu den Sprechenden (analog zu den oben Anm. 100 genannten Texten): *hi qui sursum sunt, dicunt: „Quis est iste rex glorie?“ et angeli deducetes eum responderunt „Dominus etc.* Ähnlich die lateinische Version b: *Et hoc*

Der Nachteil dieser Lesart liegt auf der Hand; sie trägt eine textexterne Information, die Himmelfahrt, ein – ein Vorgehen, worauf man im Auslegungsgeschäft nicht ohne Not zurückgreifen sollte. Im Gegenzug sprechen für diese Lektüre aber drei entscheidende Gründe:

Der erste Vorteil ist textinterner Natur. Wann macht die Wechselrede von Frage und Antwort Sinn? Beim Abstieg ist das nicht der Fall: Die Angleichung an die verschiedenen Engelwesen zielt ja gerade auf Tarnung, auf das Inkognito. Die Verhüllung muss sich dieser Logik zufolge auch noch auf die irdische Existenz erstrecken, die zur Kreuzigung und damit zur Heilswende führt. Erst dann wäre der Moment gekommen für die Proklamation des heiligen Geistes, die das wahre Wesen des Erlösers offenbart: Er ist der „Herr der Mächte“ und „König der Ehren“. So gesehen ist der Umschlag vom Verborgensein zum Offenbarwerden am besten *nach* der vollbrachten Menschwerdung (samt Tod und Auferstehung) zu situieren. Die Identifikation des Erlösers bereits bei seinem Abstieg, noch vor der Inkarnation, konterkariert demgegenüber die Tarnung. Diese Überlegung wird gestützt durch die Traditionsgeschichte: Gerade die gnosishen Texte, die wir oben durchmustert haben, verbinden das Erkennen des Gesandten erst mit dessen Wiederaufstieg.¹⁷⁷

Wie notiert hat die Wechselrede im Löwengleichnis keine Entsprechung. Projiziert man Frage und Antwort versuchsweise in das Naturbild zurück, würde den Jägern die Spur zum Löwen gewiesen. Die Engelmächte könnten den Erlöser finden, etwa als Inkarnierten auf der Erde, und ihn überwältigen – μή γένοιτο! Wir folgen dem Gedankenexperiment aber nicht weiter, da die bewährten Regeln heutiger Gleichnistheorien den Rückimport von der Sachhälfte zur Bildhälfte verbieten. An dieses Regelwerk hält man sich mit Vorteil auch in der Interpretation von schulgerechten Allegorien.

Der zweite Vorteil legt sich im Blick auf die Wirkungsgeschichte von Ps 24 nahe: Die „Torliturgie“ haftet hauptsächlich an der Himmelfahrt Jesu. Man darf annehmen, dass auch unsere Physiologus-Passage der enormen Gravitationswirkung dieser überaus stabilen exegetischen und homiletischen Tradition gehorcht.

Die Formulierung, dass sie „ihn, der *von oben herab* kam, nicht erkannten“, ist auch unter dieser Voraussetzung verständlich: Er steigt ja auf, weil er dorthin zurückkehrt, von wo er herabgekommen ist. Ein Stück weit erinnert diese Figur an die Selbstpräsentation Jesu im Johannes-evangelium (3,31; 8,23) – „niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen ausser dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist“ (3,13). Gerade im Blick auf die altkirchliche Rezeptionsgeschichte von Ps 24 lässt sich die vom Physiologus vorgenommene Herkunftsortung des wieder Aufsteigenden gut deuten: Die Engel sind verwirrt und erkennen den auffahrenden Jesus in seiner menschlichen Gestalt nicht – ihn, der doch von oben herabgekommen ist. Vor allem nimmt diese Lesart das begründende ἐκ τούτου ernst, weil sie es direkt auf das unmittelbar zuvor Gesagte bezieht, auf die Inkarnationsaussage von Joh 1,14: Die Verhüllung seiner θεότης in fleischlicher Gestalt ist der Grund dafür, dass ihn die Engel jetzt beim Aufstieg nicht identifizieren können, so wie sie ihn damals beim Abstieg infolge seiner engelischen Form auch nicht erkannt hatten.¹⁷⁸

ignorantes, eum ascendentem ad patrem, hi qui sursum erant angeli dicebant ad eos qui cum domino ascendeabant: ‚Quis est iste rex gloriae?‘ responderunt illi: ‚Dominus etc.; vgl.: F.J. CARMODY (Hg.), Physiologus Latinus. Éditions préliminaires, versio B, Paris 1939, 11 (in der Hs. Z entfallen die „mit dem Herrn Aufsteigenden“).

¹⁷⁷ Vgl. oben zur PistSoph (bei Anm. 39) und zur AscJes (bei Anm. 47).

¹⁷⁸ Vgl. zur „Verhüllung“ der Gottheit oben bei Anm. 113 und 115 sowie Abschnitt 7.

Ein drittes Argument zugunsten der dritten Hypothese bietet der Physiologus selber, also der Makrokontext, in einer späteren Passage, nämlich im Gleichnis des Einhorns (22):¹⁷⁹ Leserinnen und Leser erinnern sich sowohl beim Bild selber („Jäger“ versuchen, das Tier zu fangen) als auch bei der Allegorese („Engel und Mächte vermochten ihn nicht zu überwinden“) an das Gleichnis vom Löwen im programmatischen Eingangskapitel. Das erneute Zitat von Joh 1,14 verstärkt den Wiedererkennungseffekt. Lesen wir Physiol. 22 von 1 her, so ergibt sich der Schluss, dass die Mächte den Herabsteigenden deshalb nicht überwältigen konnten, weil sie ihn gar nicht erkannt haben.¹⁸⁰ In die genau gleiche Richtung weist die Allegorese des Ichneumon (26): Der Teufel wird überwunden, weil er den im Körper verborgenen Gott und Erlöser nicht erkannt hat.

Die handschriftliche Überlieferung verstärkt in 22 die kontextuelle Relation zu 1 durch den auf κρατῆσαι folgenden Zusatz: „Er wurde allen alles, bis er in Mariens Schoss einging“ (μετὰ πάντων πάντα γενόμενος ἕως ἤλθεν εἰς τὴν γαστέρα [κτλ.]).¹⁸¹ Die intertextuelle Beziehung zu 1Kor 9,22, der wir auch bei Origenes begegnet sind, ist offensichtlich.¹⁸² Die genannte Version hat auch Eingang in die armenische Überlieferung gefunden.¹⁸³ Die syrische Version des *Physiologus Leidensis* liest 1Kor 9,22 sogar in die erste Löwenallegorie ein, als Auftakt zur Engelgleichwerdung Christi (also wie bei Origenes!).¹⁸⁴

Wir halten an dieser Stelle fest, dass Physiol. 43, worin Christus als der „geistliche Elefant“ porträtiert wird, ebenfalls auf 1Kor 9,22 zurückgreift, hier in Verbindung mit Phil 2,7 und Mk 10,44:¹⁸⁵ „Er, der grösser als alle war, wurde der Sklave aller (Mk 10,44). Er erniedrigte sich nämlich und nahm Knechtsgestalt an (Phil 2,7) [und wurde allen gleich],¹⁸⁶ um alle zu erlösen.“ Für den Finalsatz ἵνα πάντα σωσῇ ist 1Kor 9,22b (ἵνα πάντως τινὰς [v.l.: πάντας!])

¹⁷⁹ Vgl. oben bei Anm. 25.

¹⁸⁰ Es erstaunt auch nicht, dass in einer Handschrift (I) explizit davon die Rede ist, dass „die angelischen Mächte sich der Gottheit nicht bemächtigen konnten (οὐκ ἠδυνήθησαν κρατῆσαι τὴν θεότητα)“. Das *Nichterkennen* wird explizit eingetragen in der lateinischen Version b (als „scharfsinnigstes“!), zusammen mit der Angleichung der Engelklassen an die Reihe von Physiol. 1 und samt der Höllenfahrt (!): *acerrimum vero quod dicit eum, id est quod neque principatus, neque potestates, non throni neque dominationes intelligere potuerunt, nec infernus tenere valuit*. Ein Teil der Hss. fügt nach *poterunt* noch den betrogenen Teufel hinzu: *nec ipse subtilissimo diabolus investigare potuit*; s. Carmody, *Physiologus Latinus B* (s. Anm. 176), 31f. Zu vergleichbaren Einträgen, die Querbezüge schaffen und die Textkohärenz steigern, vgl. oben Anm. 31 zu Löwe und Ichneumon.

¹⁸¹ So neben anderen, auch wieder leicht differierenden Varianten (vgl. Kaimakis, *Physiologus* [s. Anm. 5] 69a) die Hs. Π: A. KARNEJEV, *Der Physiologus der Moskauer Synodallbibliothek*. Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach der Vorlage des armenischen und eines alten lateinischen Physiologus, *ByzZ* 3 (1894) 26–63, hier 63.

¹⁸² Vgl. oben bei Anm. 65; auch Anm. 50 zu EpAp.

¹⁸³ Vgl. G. MURADYAN, *Physiologus. The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique* (HUAS 6), 2005, 56; 157f.

¹⁸⁴ Vgl. Jan P.N. LAND (Hg.), *Anecdota syriaca*, Bd. 4, Leiden 1875, 32 (lat.); 33* (sy.).

¹⁸⁵ Die Hs. s fügt nach „grösser als alle“ hinzu: „wahrer Christus nämlich und neuer Adam“ (vgl. 1Kor 15,45).

¹⁸⁶ γενόμενος ὅμοιος αὐτῶν: nur bezeugt von der Hs. M., die dafür auf den schliessenden Finalsatz verzichtet. Das „Gleichwerden“ stellt eine Beziehung her zur Angleichung des Erlösers an Engel und Menschen.

σώσω) der wichtigste Prätext; die christologische Pointierung (vgl. oben bei Anm. 65) wird befördert durch 1Tim 2,4 (von Gott als Retter: ὁς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι). Mit der Zielrichtung des „Rettens“ wird eine Brücke zu Physiol. 1 (ὅπως σώσῃ τὸ πεπλανημένον γένος τῶν ἀνθρώπων)¹⁸⁷ und vor allem zu 26 (ἵνα πάντας σώσῃ) geschlagen: Die Deutung von Ichneumon (26) und Käuzchen (5) arbeitet mit den Prätexten Phil 2,7f und 1Kor 9,22.¹⁸⁸

Wir kehren zurück zur Interpretation der Wechselrede in Physiol. 1. Die Wahl zwischen der oben genannten ersten und der dritten Option fällt nicht leicht. Ich entscheide mich für die letztere, da ich die fehlende Situierung von Frage und Antwort bei Christi Himmelfahrt nicht stark gewichte und hier mit Brevidoquenz rechne. Einlesen darf man auch den Ruf zur Öffnung der Himmelstore, auch wenn er nicht eigens genannt wird: Er ist intertextuell mit der Wechselrede von Ps 24,7–10 gegeben und begleitet konstant deren gesamte Rezeptionsgeschichte, zumal in der exegetischen und homiletischen Überlieferung. Natürlich spielen bei der exegetischen Entscheidung auch Annahmen über die erste Version des Physiologus eine Rolle. Je mehr man einer Spätdatierung zuneigt und mit einer stabilen Auslegungstradition von Ps 24 rechnet, desto mehr schlagen die Argumente für die dritte Deutung zu Buch.

Auch der Kontext, die Sequenz der drei Löwengleichnisse mit ihrer Abfolge von Inkarnation, Tod und Auferweckung, legt der Wahl der dritten Option kein ernsthaftes Hindernis in den Weg: Der Physiologus hält sich nicht an eine Abfolge der Heilereignisse; einzelne Aussagen können also gut auf etwas vorausblicken, was wenig später zum Hauptthema wird. So orientiert sich der Finalsatz in der ersten Allegorie („um das verirrte Menschengeschlecht zu retten“) am Erlösungsziel. Die *sessio ad dexteram* in der zweiten Allegorie antizipiert ihrerseits die Himmelfahrt. Überdies hält sich die Kompositionstechnik unserer ganzen Schrift bekanntlich an fast gar keine erkennbaren Regeln.

Wie auch immer: Der Verfasser des Physiologus setzt bei seiner Leserschaft erhebliche Schriftkompetenz und Vertrautsein mit theologischen Standardtraditionen voraus – zumal homiletischen und exegetischen –, die er deshalb nicht bis in die Details zu entfalten braucht. Die *brevitas* gilt auch hinsichtlich vieler anderer theologischer Figuren, mit Hilfe derer die Tierbilder dechiffriert werden: Der „Naturforscher“ entwirft meist nur Skizzen der von den Tieren symbolisierten geistigen Wirklichkeit.¹⁸⁹ Er rechnet mit der Fähigkeit seiner Adressaten, die lediglich umrissenen biblischen und theologischen Zusammenhänge vervollständigen und Beziehungen zwischen den Tiersymbolen samt ihren Deutungen herstellen zu können.¹⁹⁰

9. Vom *triduum mortis* – die zweite Löwenallegorie

Wir kommen zurück zum zweiten Löwengleichnis. Der Löwe, der mit offenen Augen schläft, wird gedeutet auf Christus unmittelbar nach seinem Sterben. Es liegt eine räumliche

¹⁸⁷ Dazu vgl. oben bei Anm. 24

¹⁸⁸ Dazu vgl. oben bei Anm. 30.

¹⁸⁹ Vgl. ähnlich H. BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980, 112 (die „Zeichen für religiöse Sachverhalte [...] fassen in Chiffren zusammen, was sonst oft umfänglicher dogmatischer Aussage bedürfte“); 422 („Physiologus, der Verhaltensweisen von Tieren in einem Zeichen vereint, um so eine geraffte Aussage über religiöse Sachverhalte der menschlichen Existenz zu schaffen“).

¹⁹⁰ Vgl. NICKLAS, *Staunen* (s. Anm. 33) *passim*.

Unterscheidung vor: Der Leichnam „schläft“ am Kreuz, die Gottheit „wacht“ zur Rechten Gottvaters, also im Himmel.

Im Folgenden wird die These vertreten, dass die Allegorese im Kontext eines christologischen Diskurses des vierten Jahrhunderts zu situieren ist, der sich um den Status des Gottmenschen zwischen Tod und Auferstehung, nämlich im *triduum mortis*, dreht. Zum christologischen Prüfstein wird das Sterben Jesu in diesem Diskurs aus drei Gründen: Erstens intensiviert sich in ihm die Polarität von Christi göttlicher und menschlicher Natur, zweitens provoziert es die Frage nach dem zugrunde liegenden anthropologischen Modell, und drittens ruft das spannungsvolle Nebeneinander der letzten Worte Jesu hinsichtlich seines nachtodlichen Geschicks nach Auslegung: Gottesverlassenheit (Mk 15,34 par. Mt 27,46), Paradies (Lk 23,43), Übereignung in Gottes Hände (Lk 23,46; vgl. Joh 10,17f: Hingabe der Seele), ferner der Willenskonflikt in Gethsemane (Mk 14,36 parr.) und schliesslich die Grablegung. Der christologische Diskurs verbindet sich meist mit der Figur der Höllenfahrt Christi, wofür auch wieder ein Herrenwort den Beleg liefert (Mt 12,40).

Unsere Schrift kommt im Blick auf das Sterben Jesu mit einer einfachen Lösung aus: Sein Leib hängt am Kreuz, seine Gottheit ist beim Vater im Himmel. Der Physiologus kennt zwar die Höllenfahrt: So wie der Fischotter dem Krokodil in den Rachen springt, stieg Christus in die Hölle hinab (25). Ein Bezug zur zweiten Löwenallegorie wird indes nicht eigens hergestellt. Vielleicht bietet der biblische Prätext dafür doch eine Assoziationsbrücke, denn das „Sitzen zur Rechten“ geht in Ps 110,1 einher mit der Unterwerfung der Feinde, die in der christlichen Rezeption meist auf die widergöttlichen Mächte gedeutet werden.

Zunächst stellt sich die Frage, ob in der zweiten Löwenallegorese des Physiologus eine eigentümliche sehr frühe Trennungschristologie vorliegt. Eine solche wird in der altkirchlichen Überlieferung Kerinth zugeschrieben.¹⁹¹ Es empfiehlt sich aber nicht, auf „gnostische Vorstellungen“ zu rekurren, die im Physiologus auch in der Engelgleichwerdung Christi greifbar wären.¹⁹² Unsere Schrift teilt durchwegs die überkommene mehrheitskirchliche Überzeugung von der Inkarnation des Gottessohns; die „Einwohnung“ des Logos hebt mit Zeugung und Jungfrauengeburt an (Joh 1,14).

Wieder gibt die Terminologie des Physiologus einen besseren Fingerzeig: Die explizite Unterscheidung zwischen der Gottheit (θεότης) Christi und seinem Körper (σῶμα) weist in die Zeit der christologischen Debatten des vierten und fünften Jahrhunderts. Das Schema von Gott/Logos-Sarx/Körper ist nicht nur für die „monophysitische“ Christologie der Anhänger des Apollinaris charakteristisch, sondern begegnet, allenfalls mit präzisierender Reformulierung, vielfach bei „diphytischen“ Theologen, die mit der unvermischten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur rechnen.¹⁹³

¹⁹¹ So nach Iren., haer. 1,26:1 (der obere Christus sei erst „nach der Taufe auf ihn (sc. Jesus) herabgestiegen“, um sich am Ende wieder von ihm zu trennen; „Jesus sei gekreuzigt worden und auferstanden, Christus aber sei leidensunfähig geblieben, da er pneumatisch gewesen sei“). Gar nicht in Frage kommen prägnantere doketistische Konzeptionen, die im Ansatz nur von einer einzigen Natur Christi, eben der göttlichen, ausgehen.

¹⁹² So E. STOMMEL, Besprechung von A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz, JAC 1 (1958) 127–129: 128 („Die Himmelfahrt des Logos unmittelbar vom Kreuze aus entspricht gnostischen Vorstellungen [...]; die gleiche gnostische Herkunft verraten die unmittelbar vorhergehenden Ausführungen des Physiologus über den verborgenen Abstieg Christi in der Menschwerdung“).

¹⁹³ Zur Logos-Sarx-Christologie in Arianismus und Apollinarismus vgl. GRILLMEIER, Jesus I (s. Anm. 121) 374–382; 494–497. Zur Abwehr der apollinaristischen Konzeption durch Didymos

Einschlägig für unsere Passage im Physiologus ist namentlich der Diskurs über das *triduum mortis*, der sich im dritten Jahrhundert, zumal bei Origenes,¹⁹⁴ ankündigt und sich im vierten wie fünften Jahrhundert ausdifferenziert: Was geschieht mit den „Komponenten“ des göttlich-menschlichen Christus zwischen Tod und Auferstehung?¹⁹⁵ Aus dem dritten Jahrhundert gibt es einige tastende Antworten, die mit einer Trennung des göttlichen vom menschlichen Teil Christi rechnen (Tertullian, Novatian, Hippolyt [?]). Sie kommen als Hintergrund für unseren Physiologus-Text kaum in Frage. Im vierten Jahrhundert dominiert zunächst das am Modell Logos-Sarx orientierte Theorem des Logosabstiegs in die Unterwelt, das mit der Trennung von Christi Gottheit und Leib rechnet (wofür die Gottverlassenheit von Mt 27,46 par. den Schriftbeweis liefert); vertreten wird es nicht nur von Arianern und Apollinaristen, sondern weithin auch von anderen Theologen, darunter den Alexandrinern Alexander und Athanasios.¹⁹⁶ Selbstverständlich hält man trotz der Höllenfahrt des Logos zugleich fest an dessen simultaner Präsenz sowohl in der ganzen Schöpfung wie besonders im Himmel bei Gott (Joh 1,1).¹⁹⁷ Ab der Mitte des

ausgerechnet in der Exegese von Ps 24,7–10, mit dem wir uns oben ausgiebig beschäftigt haben, vgl. GELJON 2011 (s. Anm. 83) 70–72. Die Frage, ob die arianische Logos-Sarx-Christologie überhaupt als direkte Vorläuferin der apollinaristischen zu erachten ist (so u.a. Grillmeier), braucht uns hier nicht zu beschäftigen; vgl. dazu H.Ch. BRENNECKE, „Apollinaristischer Arianismus“ oder „arianischer Apollinarismus“ – Ein dogmengeschichtliches Konstrukt?, in: BERGJAN, Apollinarius (s. Anm. 152) 73–92.

¹⁹⁴ Das Problem wird diskutiert im Blick auf ein trichotomisches anthropologisches Modell (1Thess 5,23) von Orig., dial. 6–8 (SC 67, 68–72; dt. Übs. BGrL 5, 31f): Nach Christi Tod ist sein Körper im Grab, seine Seele im Hades, sein Geist in Gottvaters Händen, d.h. im Himmel. Erst mit der Himmelfahrt sind die drei wieder vereint (7,14–8,17). Abseits von diesem speziellen Diskussionsgang arbeitet Origenes in derselben Schrift mit dem einfachen christologischen Modell der Polarität von θεότης und σῶμα (5,8–6,6).

¹⁹⁵ Vgl. dazu die kundige – aber leider sehr normativ orientierte und wertende – Darstellung von A. GRILLMEIER, Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, in: DERS., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975, 76–174; ferner AUBINEAU, Homélie (s. Anm. 83) 152–154 Anm. 36; DROBNER, Gregor (s. Anm. 164) 114–124. Grillmeier hält „die Vorstellung der Trennung von Logos und Leib“ für eine sehr frühe „populäre Idee“ und weist neben EvPetr 19 auch auf den Physiologus hin (107 Anm. 19; 172). Die beiden Aussagen sind aber sehr verschieden: Nur der Physiologus handelt von zwei „Akteuren“, die den *schon gestorbenen* Christus ausmachen. Genau dies weist in eine deutlich spätere Zeit.

¹⁹⁶ Vgl. z.B. Athanas., inc. 21,3–22,5 (SC 199, 342–348). Zur Gesamtentwicklung vgl. GRILLMEIER, Gottessohn (s. Anm. 195) 122–126 („Ein zwischen Arianern und ihren Gegnern gemeinsames Theologumenon“) und 127–132 (Häresie des Apollinarismus); DERS., Jesus I (s. Anm. 121) 455f (Euseb von Emesa); 469–471 (Athanasius: „Der Tod Christi als Logostrennung“). Allerdings dürften die Anschauungen im Einzelnen wesentlich vielfältiger gewesen sein. So deutet etwa ein Katenenfragment (zu Joh 19,33f: Joh. cat. Nr. 146 [TU 89, 59 REUSS]) darauf hin, dass für Apollinaris Gott mit seinem „Fleisch“ bzw. „Leib“ verbunden bleibt, so dass dieser nicht verwest; vgl. E. MÜHLENBERG, Theologie und Frömmigkeit bei den Apollinaristen, in: BERGJAN, Apollinarius (s. Anm. 152) 129–139, hier 137. Zweifel an der Konstruktion von Grillmeier auch bei K.-H. UTHEMANN, Christusbild versus Christologie, in: DERS., Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie (AKG 93), 2005, 333–366: 366 Anm. 111.

¹⁹⁷ Es ist sogar möglich, die Höllenfahrt als vom Himmel her gewirkte Gotteskraft zu pointieren, Ambros., inc. 40 (CSEL 79, 243 [vgl. GRILLMEIER, aaO., 126 Anm. 80]: *Erat ergo caro eius in monumento, sed virtus eius operabatur e caelo*). Vom „Sitzen zur Rechten“, das mit der Unterwerfung der Feinde einhergeht (Ps 110,1), sind wir damit gar nicht weit entfernt!

vierten Jahrhunderts, im Gefolge der apollinaristischen Debatten, setzt sich auf orthodoxer Seite zunehmend die Überzeugung durch, dass der Gott-Logos mit dem Menschen auch im *triduum* verbunden bleibt.¹⁹⁸ Das Schema „Logos-Mensch“ (mit der Wiederentdeckung der Seele Christi) überflügelt das überkommene – und zumal in Alexandria beliebte – Schema „Logos-Sarx“. Die permanente Einheit von Christi Gottheit und Menschheit, auch während der temporären Separation von Körper und Seele in seinem Tod, zählt fortan zu den christologischen Basisüberzeugungen. Eine besonders differenzierte christologische Reflexion über das *triduum sacrum* findet sich bei Gregor von Nyssa:¹⁹⁹ Beim Tod Jesu kommt es zur Trennung von Körper und Seele. Diese gelangt in das Paradies (Lk 23,43), identifiziert mit Vaters Händen (Lk 23,46), jener gelangt über das Grab in das „Herz der Erde“ (Mt 12,40), wo er den Tod besiegt. Christi Gottheit (θεότης) bleibt mit beiden unzertrennlich verbunden.

Unserer Hypothese zufolge ist die Aussage des Physiologus in den umrissenen Diskurskontext einzubetten. Seine schlichte Formulierung kommt mit einem doppelten Ort des gestorbenen Christus aus, mit Erde und Himmel. Dies führt uns eher in die ersten beiden Drittel des vierten Jahrhunderts, wo die Trennung von Gott/Logos und Leib/Fleisch im Tod Jesu zu den gängigen Überzeugungen zählt.²⁰⁰ Von einer „häretischen“ Anschauung kann, zumal in dieser Zeit, keine Rede sein.²⁰¹ Überdies ist grösste Zurückhaltung davor angebracht, die nur gerade skizzierende Aussage des Physiologus dogmengeschichtlich zu belasten. Sie ist so offen gehalten, dass sie nicht einmal notwendig eine prinzipielle Trennung der Gottnatur

¹⁹⁸ So etwa Ps.-Athanas., Apoll. 1,18 (PG 26, 1125B): Christi Sterben war nicht ein Weggang der Gottheit (μετάστασις θεότητος), sondern der Seele, die in den Hades gelangt. Diese bleibt verbunden mit der Gottheit, denn „in unverhüllter Gottheit“ (ἀπαρακαλύπτῳ τῇ θεότητι) hätte sein Hinabkommen die Unterwelt zerstört (οὔτε γὰρ ὁ ἄδης ἦνεγκεν ἀπαρακαλύπτου θεότητος ἐπίβασιν, 1125A); 2,14 (1156C): Nach Christi Tod ist weder der Leib im Grab noch die Seele im Hades von der Gottheit getrennt (μήτε τῆς θεότητος τοῦ σώματος ἐν τῷ τάφῳ ἀπολιμπανομένης μήτε τῆς ψυχῆς ἐν τῷ ἄδῃ χωριζομένης), unter Berufung auf Ps 16,10 (vgl. zu V. 9 bei Origenes oben Anm. 98). Zur Gefährdung des Hades durch die „nackte Gottheit“ vgl. auch oben bei Anm. 157 und unten bei Anm. 204.

¹⁹⁹ Greg. Nyssa., ep. 3,22 (GNO 8.2, 25 = SC 363, 140; dt. Übs. BGrL 43, 48: ἡ δὲ ἀμέριστος θεότης, ἀπαξ ἀνακραθεῖσα τῷ ὑποκειμένῳ, οὔτε τοῦ σώματος οὔτε τῆς ψυχῆς ἀπεσπάρσθη); vgl. Apoll. (GNO 3.1, 153f). Ähnlich arbeitet es Gregors Osterpredigt heraus (res. 1 [GNO 9, 291:12–294:13; vgl. 305:10ff]; vgl. oben Anm. 148 und 164): Christus ist bei seinem Tod zugleich an zwei Orten, somatisch auf der Erde und psychisch im Paradies, in Gottvaters Händen; seine Gottheit bleibt mit seinem ganzen Menschen, mit Körper und Seele, verbunden. Vgl. DROBNER, Gregor (s. Anm. 164) 121–124; L.R. WICKHAM, Soul and Body. Christ's Omnipresence, in: A. SPIRA / Ch. KLOCK (Hg.), The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary, Philadelphia 1981, 279–292.

²⁰⁰ Anderen zeitgenössischen Formen einer Trennungschristologie wie derjenigen antiochenischer Theologen oder der älteren des Paulus von Samosata steht die Aussage des Physiologus ohnehin recht fern. Ähnliches gilt für die von GRILLMEIER, Jesus I (s. Anm. 121) 548–553, beschriebene origenistische Trennungschristologie des frühen fünften Jahrhunderts.

²⁰¹ Anders STOMMEL, Rez. Grillmeier (s. Anm. 192) 128 (die „zugrundeliegende Vorstellung von menschlichem Leib und göttlichem Logos als den konstitutiven Elementen der Person Jesu Christi ist häretisch“). In diesem Punkt richtig ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 54f: Die Zweinaturenlehre ist „mehr andeutungsweise und natürlich noch nicht in der Art der späteren dogmatischen Verfeinerung vorgetragen“; der Verweis auf MELITON (Anm. 437) ist aber irreführend (vgl. oben bei Anm. 120).

Christi vom am Kreuz verstorbenen Leib voraussetzt, sondern auch mit dem Grundsatz der Einheit beider Naturen im *triduum* vermittelbar ist.²⁰²

Exemplarisch weise ich auf zwei entlegene, aber aufschlussreiche Texte hin, die die Lokalisierung von Christi Gottheit beim Vater unter festgehaltener Einheit des Gottmenschen dokumentieren.

a. Ein eigenartiges anonymes Katenenfragment bringt Gottheit, Fleisch, Kreuz, Hades und Paradies in ein Verhältnis:²⁰³ „Indem er alles mit seiner Gottheit erfüllt, war er *am Kreuz wegen seinem Fleisch, und im Himmel wegen seiner Gottheit*, und herabsteigend vom Kreuz war er im Hades, und den Räuber brachte er ins Paradies (Lk 23,43) kraft der (dortigen) Ankunft seiner Gottheit.“ Die Aussage ist deshalb interessant, weil sie einerseits der Gottheit Christi Omnipräsenz zuschreibt und sie doch speziell im Himmel und im Paradies lokalisiert, i.U. zum Fleisch, das wie im Physiologus am Kreuz hängt.

b. Ein Hippolyt zugeschriebenes Katenenfragment versucht auf ähnliche Weise, unter Voraussetzung der ununterbrochenen Verbindung mit der Gottheit die Multilokalität der Komponenten des gestorbenen Christus aufzufächern:²⁰⁴ „Der Körper lag im Grab, nicht entleert von der Gottheit. Sondern wie er im Hades weilend *der Wesenheit nach* beim Vater war, so war er sowohl im Körper wie im Hades. Denn wie der Vater ist auch der Sohn unfassbar (d.h. raumtranszendent), und er umfasst alles. Aber willentlich liess er sich in einen beseelten Körper fassen, damit er mit der eigenen Seele in die Unterwelt ginge und nicht mit der nackten Gottheit.“²⁰⁵ Die kleine Passage ist deshalb interessant, weil sie mit der Gottespräsenz in Leichnam und Seele die Gottheit doch wesenhaft beim Vater (τῇ οὐσίᾳ ἣν πρὸς τὸν πατέρα, nach Joh 1,1) im Himmel ortet.

Entscheidend ist vor allem, dass der Physiologus durch seine „Bildarbeit“ Christi Einheit zum Zug bringt, nämlich mittels der Relation zwischen „Sachhälfte“ und Gleichnis: Christus wird repräsentiert durch den *einen* Löwen, der zugleich schläft und wacht. Nämliches gilt

²⁰² In der handschriftlichen Rezeptionsgeschichte wird wieder vereindeutigt, vgl. die lateinische Version b (vgl. STOMMEL ebd.; ALPERS, Untersuchungen [s. Anm. 4] 86 Anm. 439), die die Grablegung nachträgt und v.a. die *sessio ad dexteram* tilgt: *etenim corporaliter dominus meus obdormiens in cruce et sepultus, deitas eius vigilabat*. Die Version y verstetigt das Sitzen zur Rechten und eliminiert damit den Eindruck eines Trennungsakts im Sterben: *deitas vero eius semper in dextera patris vigilat*.

²⁰³ Cat. Lc. 23,43 keph. II, in: J.A. CRAMER (Hg.), *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum*, Bd. 2, Oxford 1844, 168 (πρὸς τὰ πάντα τῇ θεότητι, καὶ ἐν τῷ σταυρῷ ἦν διὰ τὴν σάρκα, καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ διὰ τὴν θειότητα, καὶ πάλιν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, καὶ ἐν τῷ ἄδῃ ὑπῆρχεν, καὶ τὸν ληστήν εἰς τὸν παράδεισον εἰσήγαγε τῇ παρουσίᾳ τῆς θειότητος). Im Blick auf das Nebeneinander von θεότης und θειότης ist daran zu erinnern, dass die Katenenausgabe mangelhaft gefertigt ist.

²⁰⁴ Ps.-Hippolyt, pasch. frg. 3 (GCS 1.2, 268f; syrisch und partiell griechisch überliefert: τὸ γὰρ σῶμα ἔκειτο ἐν μνημείῳ, οὐχὶ κενωθὲν τῆς θεότητος· ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῷ ἄδῃ ὢν τῇ οὐσίᾳ ἦν πρὸς τὸν πατέρα [syr.: ܒܐ ܠܕ ܝܫܐ ܡܢ ܕܠܐ ܚܝܬܐ, 55 PITRA], οὕτως ἦν καὶ ἐν τῷ σώματι καὶ ἐν τῷ ἄδῃ· ἀχώρητος γὰρ ἐστὶ καὶ ὁ υἱὸς ὡς ὁ πατήρ, καὶ πάντα περιέχει· ἀλλὰ θέλων ἐχωρήθῃ ἐν σώματι ἐμψύχῳ, ἵνα μετὰ τῆς ἰδίας ψυχῆς πορευθῇ εἰς τὸν ἄδην, καὶ μὴ γυμνῇ τῇ θεότητι). Zur Analyse vgl. GRILLMEIER, Gottessohn 1975 (s. Anm. 195) 158–169.

²⁰⁵ Der Syrer fährt fort (wie oben Ps.-Athanas., Anm. 198): „damit nicht die untersten Gründe der Erde vor Entsetzen aus den Fugen gerieten“.

für den Schriftbeweis (Hhld 5,2): Salomons Ich wacht, und zugleich schläft sein Herz. Die Allegorese schliesslich arbeitet mit sprachlichen Signalen, die das räumlich Getrennte wieder verbinden; sie spricht vom „Leib *meines* Herrn“, von „*seiner* Gottheit“. ²⁰⁶ Wie auch sonst im Physiologus rufen Leerstellen nach der Mitarbeit kompetenter Leser. Ähnlich verhält es sich mit anderen „problematischen“ Formulierungen. Die aus dem Gebärstein des Geiers (19) entwickelte Aussage vom „Leib des Herrn“, der „in seinem Inneren den Klang der Gottheit trug“ (19), braucht man nicht eigens im Licht der – in der Folge häretisierten – apollinaristischen Logos-Sarx-Christologie zu lesen. Die Sprachregelung in den einzelnen Texten der Literatur des vierten und auch fünften Jahrhunderts gehorcht weithin nicht der sich anbahnenden dogmatischen Normierung, zumal dann, wenn die Aussagen nicht direkt in den christologischen Auseinandersetzungen Stellung beziehen. ²⁰⁷ Das Schema „Gott/Logos-Sarx“ basiert auf zentralen biblischen Prätexten (Joh 1,14; 1Tim 3,16 u.a.). Mit der knappen Aussage des Physiologus ist vor allem der scharfe Kontrast von „Totem“ und „Gott“ zu vergleichen, der die Rhetorik von Osterpredigten mit ihrer Konzentration auf die drei Tage zwischen Kreuz und Auferstehung kennzeichnet. ²⁰⁸

Im Diskurshorizont des *triduum mortis* artikuliert der Physiologus zwei auffällige Anschauungen: Er konzentriert sich auf den noch am Kreuz hängenden Toten und er lokalisiert die Gottheit Christi in dessen *sessio ad dexteram*. Das Kreuz bietet sich als Moment des Sterbens Jesu an, zusammen mit dessen beiden einschlägigen letzten Worten (Lk 23,43.46). ²⁰⁹ Das „Sitzen zur Rechten Gottes“ begegnet m.W. nicht eigens im besagten Diskurskontext; üblicherweise bildet es sonst das Finale der Auffahrt. Hier im Physiologus handelt sich bei der *sessio* um eine Chiffre für das Sein bei Gottvater (vgl. Joh 1,1), die sich im Blick auf das Sterbewort im Lukasevangelium nahelegt – die Übereignung in „Vaters Hände“ (Lk 23,46), die sich leicht verbindet mit der Voraussage des Sitzens zur Rechten (Mt 26,64 parr.). Wieder sollte man die schlichte Aussage des Physiologus nicht mit christologischer Präzision überfordern, etwa mit der Frage, ob Christus erst jetzt, unmittelbar nach dem Sterben, (wieder) seinen Thron einnimmt. Das Zeugnis unserer Schrift steht durchaus im Einklang mit der weithin geteilten altkirchlichen Überzeugung, dass die *sessio ad dexteram* eine räumlich-körperliche Metapher für den göttlichen Status Christi darstellt. ²¹⁰ Der Physiologus hat mit

²⁰⁶ Wenn unsere oben vorgeschlagene Deutung der Wechselrede von Ps 24,10 richtig ist, wäre sie ein zusätzliches Argument für die bleibende Einheit von Gottheit und Leib Jesu: Eben die Verborgenheit der ersteren in letzterem bei Jesu Auffahrt ist in der christlichen Rezeptionsschichte von Ps 24 ja der Grund für die Irritation der Engelmächte.

²⁰⁷ Selbst für die arianischen Auseinandersetzungen gilt: „Bei allen Beteiligten bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts werden Anthropos, Soma und Sarx noch nicht differenziert und völlig selbstverständlich commun benutzt. Von daher erscheint für diese Phase der theologischen Diskussion die Differenzierung in ein Logos-Sarx- und ein Logos-Anthropos-Schema, das für die späteren Debatten durchaus hilfreich sein mag, wenig geeignet“ (BRENNECKE, Arianismus [s. Anm. 193] 92).

²⁰⁸ Vgl. z.B. Hesych., pasch. 2,2; 2,3 (SC 187, 122/124: νεκρὸν μὲν γὰρ αὐτὸν τὸ σῶμα βοᾷ, τὸ δὲ θαῦμα θεόν· νεκρὸν ἢ ταφή, θεὸν ἢ ἀνάστασις, dazu Aubineau z.St., 152–154); bei Epiphanius: Synes., hymn. 6,24–32 (τίς ὁ κρυπτόμενος θεός, [...] θεὸς ἢ νέκυς; von den Magiergeschenken gilt Weihrauch dem Gott, Myrrhe dem Grab).

²⁰⁹ Als Ort sind wir dem Kreuz im Katenenfragment oben bei Anm. 203 begegnet. Vgl. etwa auch das koptische Hippolyt-Frg. bei GRILLMEIER, Gottessohn (s. Anm. 195) 119.

²¹⁰ Auch an diesem Punkt kommt es zu theologischer Differenzierung: Auf der einen Seite ist das Sitzen zur Rechten Gottes als Hoheitsposition Erweis der *Gottheit* Christi und wird etwa

dem Gegenüber des Schlafenden am Kreuz und des Wachenden²¹¹ zur Rechten Gottes ein überaus impressives Diptychon erschaffen, das Tiefpunkt und Höhepunkt des Christuswegs im Moment seines Todes simultan zur Darstellung bringt. Die Miniatur hat sowohl in der Literatur²¹² wie vielleicht auch in der bildenden Kunst eine eigene Rezeptionsgeschichte erzeugt.²¹³ Jesu Auferweckung selber spart sich unsere Schrift für ihr drittes Löwengleichnis auf.

korreliert mit dem „ewigen Thron“ und „ewigen Reich“ (Ps 45,7; 145,13 – so etwa Athanas., Ar. 2,13:1 [Athanasius Werke I.1, 189f = PG 26, 173A/B]; vgl. 1,61:1–62:1 [171f = 140A–141A]). Es bezeichnet ein „Verhältnis der Gleichheit“ und das „Erhabene der Würde des Sohns“, Basil., spir. 15 (SC 217, 292: πρὸς τὸ ἴσον σχέσις / τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς περὶ τὸν υἱὸν τιμῆς). Auf der anderen Seite bezieht es sich ökonomisch auf die *menschliche Natur* Christi, die im Gefolge der Himmelfahrt diese Position erreicht: Die Aufforderung „setze dich zu meiner Rechten“ gilt dem Herrenleib, nicht Gott, denn dieser erfüllt ja alles (Jer 23,24): Athanas., frg. bei Theodoret, eran. flor. 2,25a (ETTLINGER 160 = PG 26, 1240A: εἰς τὸ κυριακὸν σῶμα λέλεκται); Greg. Nyss., Eunom. 3,3:43 (GNO 2, 123: Die Aussage „zur Rechten Gottes erhöht“ von Apg 2,33 bezieht sich nicht auf Christi Gottheit, denn ὁ θεὸς ὑψωθῆναι οὐ δέεται ὑψιστος ὢν. ἄρα τὸ ἀνθρώπινον ὁ ἀπόστολος ὑψῶσθαι λέγει); Ps.-Athanas., Apoll. 2,15 (PG 26, 1157B, auch in Bezug auf die Verherrlichung, Joh 17,5). Es kann dementsprechend exegetisch differenziert werden (Ps.-Athanas., occurs. 4 [PG 28, 977C/D]): Der Thron zur Rechten eignet der Gottheit (μονίμην ἔχων τὴν ἐκ δεξιῶν τούτου καθέδραν καὶ ἀδιάπτωτον), das Stehen (Apg 7,55f) und das Sich-setzen eignet der Menschheit Christi. So ergibt sich eine orthodox gewordene Version, die die *sessio* auf beide Naturen Christi bezieht (Joh. Dam., fid. orth. 75 [PTS 12, 173]): „Mit der Rechten des Vaters bezeichnen wir die Herrlichkeit und Ehre der Gottheit (δεξιὰν δὲ τοῦ πατρὸς λέγομεν τὴν δόξαν καὶ τιμὴν τῆς θεότητος), worin der Sohn Gottes vor aller Ewigkeit als Gott und als gleichwesentlich dem Vater und am Ende fleischgeworden und körperlich sitzt, weil sein Fleisch mit ihm verherrlicht worden ist.“ Zum ganzen Komplex vgl. Ch. MARKSCHIES, „Sessio ad dexteram“. Bemerkungen zu einem altkirchlichen Bekenntnismotiv in der Diskussion der altkirchlichen Theologen, in: DERS., Alta Trinità beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000, 1–69.

²¹¹ Zum wachenden göttlichen Auge ist neben Ps 121,4 zu beachten ein Aphorismus aus der tragischen Überlieferung: „Nicht schläft das Auge des Zeus, nahe aber ist es, obwohl es von ferne ist“ (οὐχ εὖδαι Διὸς ὀφθαλμός, ἐγγὺς δ' ἐστὶ, καίπερ ὦν πρόσω: Stob., flor. 1,3:9 = TrGF 2, 485). „Die Vorstellung hat eine schöne Nachgeschichte im Physiologus“, MARKSCHIES, Körper (s. Anm. 63) 741 Anm. 92; vgl. 393 (hiernach übs.).

²¹² Das Löwengleichnis scheint eingewirkt zu haben auf die Osterpredigt von Leontios von Konstantinopel (hom. pasch. 1,6 [SC 187, 440 = CCSG 17, 267]) mit Verweis auf Gen 49,9 (wie Physiol. 1; vgl. oben Abschnitt 2): „So wie der Löwe in seiner Höhle mit offenen Augen schläft, so schläft der Herr Christus im Tod drei Tage und schliesst dabei nicht die Augen der Gottheit (καθευδήσας ἐν τῷ θανάτῳ τριήμερον τὰ τῆς θεότητος ὄμματα οὐκ ἐκάμυσεν).“ Die Rezeptionsspur bestätigt auch unsere Situierung der Löwenallegorie im Diskurs des christologischen *triduum*. Weitere Texte nennt AUBINEAU, Homélie (s. Anm. 83) 467f Anm. 62; vgl. auch UTHEMANN, Christusbild (s. Anm. 196) 360f.

²¹³ Am Rand notiere ich die interessante Debatte darüber, ob das Kreuzigungsbild vom Typ des Rabbula-Codex, das den schon toten Jesus (Seitenwunde, Joh 19,34) mit offenen Augen darstellt (vgl. LCI 2, 609f), vom Physiologus angeregt worden sei. Die These von Alois GRILLMEIER, Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung, München 1956, 81–94, ist von STOMMEL, Rez. (s. Anm. 192) und anderen abgelehnt, von ALPERS,

10. Überlegungen zur Datierung des Physiologus

Unsere Beschäftigung mit dem Löwenkapitel erlaubt einige Überlegungen zur Datierung der Erstversion(en) des Physiologus. Im vorliegenden Beitrag werden sie nicht eigens abgeglichen mit anderen entgegenstehenden Beobachtungen, die etwa für eine Frühdatierung geltend gemacht werden. Bei allen im Folgenden aufgelisteten Punkten bestätigt und bewährt sich die in der Forschung seit langem vertretene Lokalisierung unserer Schrift in Ägypten, etwa in Alexandria.

1. Mit dem Theologumenon der *im Fleisch (bzw. Körper) verborgenen Gottheit Christi* befinden wir uns im vierten Jahrhundert, und zwar nach Ausweis der von uns durchmuster-ten Texte eher in seiner Mitte als an seinem Anfang. In denselben Zeitraum führt uns die Aussage vom doppelten Status des gestorbenen Christus, die wir im damaligen Diskurs über das *triduum mortis* situiert haben. Für die Datierung des Physiologus, und zwar schon in seiner frühesten noch erkennbaren Textform, liefert der Befund eine feste Grundlage. Dies steht auch im Einklang mit der Fixierung des *terminus ante quem* im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts, wo sich die ersten wirklich sicheren Rezeptionsspuren des Physiologus nachweisen lassen.²¹⁴
2. Demgegenüber scheint die *Figur des sich vor den Engeln verbergenden Erlösers* auf seinem Abstieg durch die Himmelsphären, die sich am Anfang des Physiologus findet, in eine frühere Zeit zu weisen. Dieser Typ des *descensus absconditus* begegnet hauptsächlich in ‚dissidenten‘ Schriften. Der Aussage im Physiologus kommen dabei Texte besonders nahe, die sich zwar unterscheiden vom Mainstream kirchlicher Theologie, aber selber nicht als „gnostisch“ zu taxieren sind – *Himmelfahrt Jesaias* und *Epistula apostolorum*. Für sich genommen ist die Rezeption dieses Traditionsstücks, über welche Kanäle auch immer, gut

Untersuchungen (s. Anm. 4) 55f, wieder bekräftigt worden. – Zur Darstellung des Gekreuzigten als „Herr der Herrlichkeit“ vgl. UTHEMANN, Christusbild (s. Anm. 196) 358–362 („Der Logos am Kreuz: Die offenen Augen eines Toten“): Es geht „letztlich um eine Darstellung der steten Wachsamkeit [...] Gottes mittels des Symbols der ewig wachen, offenen Augen Gottes“ (361). Uthemann trifft eine Feststellung, die auch für unsere Physiologus-Miniatur richtig ist: Das Bild des Logos am Kreuz „lässt sich nicht als eindeutiger Ausdruck einer bestimmten Christologie interpretieren“ (365).

²¹⁴ Vgl. B.E. PERRY, Art. Physiologus, PRE 20.1 (1941) 1074–1129, hier 1100f („terminus ante quem für die Entstehung des P. ungefähr das letzte Viertel des 4. Jhdts.”); A. SCOTT, The Date of the Physiologus, VigChr 52 (1998) 430–441, hier 433 („The first hard evidence of the *Physiologus*’ use is in the second half of the fourth century, and here there is a solid phalanx of witnesses”); GRESCHAT, Verwendung (s. Anm. 25) 384 („lässt sich doch mit einiger Sicherheit sagen, dass ein solches Werk seit dem Ende des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts sowohl im griechischen als auch im lateinischen Sprachgebiet rezipiert wurde“); LAZARIS, Physiologus (s. Anm. 4) 18–21. Mit der Spätdatierung entfällt die Schwierigkeit, die ‚dunklen‘ Jahrhunderte zwischen dem frühdatierten Physiologus und der sicher nachweisbaren Rezeption zu überbrücken; vgl. etwa die Verrenkungen bei PERRY, aaO. 1103f; Lazaris, aaO. 23f. – Die lateinischen Übersetzungen führen nicht mit Sicherheit in das vierte Jahrhundert zurück; vgl. gegenüber CARMODY, Physiologus Latinus B (s. Anm. 176) 7f (sowie DERS., Physiologus Latinus Y [s. Anm. 19] 98) die Bedenken von N. HENKEL, Studien zum Physiologus im Mittelalter (Herm. NF 38), 1976, 22f; vgl. SCOTT, aaO. 434f; GRESCHAT, aaO. 384.

im späten zweiten oder im dritten Jahrhundert vorstellbar.²¹⁵ Ebenso möglich ist aber das vierte Jahrhundert, wie die auch dann noch vitale Rezeption gnostischer Texte (zumal derjenigen aus Nag Hammadi) zeigt.²¹⁶ Wir kommen auf diesen Punkt zurück.

3. Bezieht man den Topos der *Engelgleichwerdung* und die *Rezeptionsgeschichte von Ps 24* ein, verändert sich das Bild nochmals. Beide Komplexe verdichten sich im Werk des Origenes, mit erheblicher Fortwirkung in der Theologie der folgenden Jahrhunderte. Es fällt auf, dass der Physiologus das Mythologumenon der in Engelleibern und schliesslich in Menschengestalt verhüllten Gottheit Christi geradezu programmatisch an den Anfang seines Werks stellt. Diese Platzierung ist schwer denkbar ohne die vorangegangene exegetische und systematische Arbeit von Origenes, die ihrerseits viele divergente theologische Linien zusammenführt, auch solche gnostischer Herkunft. Im Topos der Gleichwerdung Christi mit den Bewohnern der gestuften Himmelsphären konvergieren für den alexandrinischen Theologen Prinzipientheorie (Logoslehre), Hermeneutik (Akkommodation) und Bibelexegese, die mit den alttestamentlichen Theophanien und Angelophanien befasst ist. Während Origenes das Lehrstück noch mit spürbarer Zurückhaltung vorträgt, hat es sich in der Folge am Rand der grosskirchlichen Theologie etabliert, um schliesslich während der origenistischen Debatten häretisiert zu werden. Der Verfasser des Physiologus greift, vielleicht in Alexandria, ganz selbstverständlich auf dieses Element origenistischer Theologie zurück. Auch die knappe Referenz auf den Schlussteil von Ps 24 setzt feste exegetische und homiletische Auslegungstraditionen voraus, die sich namentlich bei Origenes greifen lassen. Diese Überlegungen führen dahin, den Physiologus nicht vor dem späten dritten Jahrhundert zu verorten. Sie passen gut zu dem Befund, den wir im Blick auf den Leitbegriff der verborgenen *θεότης* Christi erhoben haben. Auch die Figur der Täuschung des Teufels durch den sich inkarnierenden Gottessohn, die der Verfasser des Physiologus offenbar als gut bekannt voraussetzt (26 und 25), baut auf den von Origenes gelegten Grundlagen auf.

Eine Abkehr von der Frühdatierung (diese hat erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wieder weitreichend an Boden gewonnen) wird in jüngerer Zeit von mehreren Autoren gefordert, durchaus im Rekurs auf die ältere Forschung.²¹⁷ Origenes und sein *Œuvre* als *terminus post quem* spielen dabei eine gewichtige Rolle. Scott hat 1998 eine Vielzahl bestechender Argumente zusammengestellt. Unter anderem findet sich der Hinweis darauf, dass der Physiologus Origenes'

²¹⁵ PETERSON, Spiritualität (s. Anm. 44) weist neben AscJes auch auf andere apokryphe Überlieferungen hin, etwa auf VitAd (247) und ActPaul. Er vertritt trotzdem eine Spätdatierung (vgl. unten bei Anm. 220).

²¹⁶ Wichtige koptische Codices stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem 4. Jahrhundert: Nag Hammadi, *Codex Askewianus*, *Codex Brucianus*. Der *Codex Berolinensis gnosticus* stammt aus dem 5. Jahrhundert.

²¹⁷ Für die ältere Forschung ist neben Peterson 1959 (s. Anm. 44) zu verweisen auf M. WELLMANN, Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung (Ph.S 22.1), 1930, 3f („Annahme, dass die volle Ausbildung des allegorischen Interpretationssystems in unserm Büchlein die Schule des Origenes zur Voraussetzung hat“; vgl. 10f: spätes viertes Jahrhundert). Ähnlich hat in ihrer Detailstudie geurteilt U. TREU, „Otterngezücht“. Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus, ZNW 50 (1959) 113–122: 117 (es „wird für die Entstehung des Physiologus die Schule des Origenes vorausgesetzt“; anders dann offenbar dies., Datierung [s. Anm. 56]; LThK³ 8 [1999] 276f [vgl. Anm. 4]). Massive Kritik an Wellmann und Treu übt ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 14–16; 59 Anm. 29.

allegorische Methode und dessen zoologisches Material gekannt und benutzt hat.²¹⁸ Diese Beobachtungen werden von Dorfbauer 2013 bestätigt und vertieft.²¹⁹

Schliesslich ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass der Physiologus vielfach christliche *Asketen* und ihre Praktiken mit einer Selbstverständlichkeit voraussetzt, die vor der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts schwer vorstellbar ist. Erik Peterson hat zu Recht auf das enkratitische Profil des Physiologus aufmerksam gemacht.²²⁰ Unsere oben entfalteten theologiegeschichtlichen Überlegungen, die uns in das vierte Jahrhundert führen, stützen die Annahme, dass wir Verfasser und Adressaten des Physiologus nicht im schon älteren urbanen Enkratismus etwa von Alexandria, sondern in einem eigentlich monastischen Milieu zu suchen haben.

Der Physiologus adressiert seine Leser immer wieder als πολιτευταί (14; 23; 29; 30; 36; 37) oder als τέλειοι ἄσκηταί (12; 30; 33). Gerade die erstgenannte Bezeichnung ist sehr auffällig und vor dem vierten Jahrhundert kaum sinnvoll zu deuten:²²¹ der Asket als Teilhaber an der christlichen Politeia (Gemeinschaft *und* Wandel) bzw. am christlichen Politeuma (Bürgergemeinde).²²² Charakteristisch wird in der Allegorese der beiden Froscharten unterschieden (29):

²¹⁸ SCOTT, Date (s. Anm. 214) 440f: Der Physiologus ist „probably written after Origen and indebted to his theological imagination“. Es ist überaus befremdlich, dass die starken Argumente von Scott in der jüngeren Forschung, die ja die Frühdatierung privilegiert, m.W. bisher überhaupt nicht zur Kenntnis genommen worden sind.

²¹⁹ L.J. DORFBAUER, Fortunatian von Aquileia, Origenes und die Datierung des Physiologus, RE-AugP 59 (2013) 219–245 (begründet wird die „Annahme, der Verfasser des Physiologus habe – in der zweiten Hälfte des 3. Jh. – eigenständig mit unterschiedlichen Werken des Origenes gearbeitet und aus diesen teilweise sein Material bezogen“, 241).

²²⁰ Vgl. dazu v.a. PETERSON, Spiritualität (s. Anm. 44) 237–249 („Wie mir scheint, setzt der Physiologus eine in sich geschlossene geistliche Lehre voraus. Diese Doktrin, die die Konkupiszenz in das Zentrum stellt, muss notwendig eine enkratitische Tendenz annehmen“, 249). Zustimmend zur „Grundidee Petersons, der Physiologus sei ursprünglich für mönchisch-asketische Kreise verfasst worden“, DORFBAUER, Fortunatian (s. Anm. 219) 226 Anm. 10; SCOTT, Date (s. Anm. 214) 438. – Andere Argumente hingegen, die Peterson für eine sehr späte Datierung namhaft macht, müssen ausscheiden, wie TREU, Datierung (s. Anm. 56) 101–103 und ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 14; 59 Anm. 28–29, richtigstellen: Das Zitat aus einer Osterpredigt Gregors von Nazianz (or. 45,1 [PG 36, 624B]) in Physiol. 16 (PETERSON, aaO 252f) ist textkritisch sekundär; es fehlt z.B. in der ältesten Ganz-Handschrift G (68 OFFERMANN); bei den Referenzen auf Kyrill von Jerusalem (PETERSON, aaO 252; 237f) handelt es sich schlicht um Bibelzitate.

²²¹ Eigentlich meint πολιτευτής, also ein Akteur des πολιτεύειν bzw. πολιτεύεσθαι (Moiris, Lex. att. II 76), einen Staatsmann, mit dem „Demagogen“ assoziiert bei Artemidor 1,79; 3,16. So wie zu einem Schiff ein Steuermann gehört, zu einem Heer ein Feldherr, so zu einer Polis ein πολιτευτής, Theon Rhet., prog. 12 (RhG 2, 127:23). Wichtig für die Assoziation mit einem Lebenswandel nach Massgabe der Christengemeinschaft ist Justin, apol. 1,65:1 („auch in Werken als tüchtige Mitglieder der Gemeinde und als Beobachter der Gebote erfunden zu werden [δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι], und so die ewige Seligkeit zu erlangen“), hier aber noch nicht wie im Physiologus als Kennzeichen eines besonderen Standes, sondern aller Christen.

²²² Vgl. PGL 1114a „follower of Christian life, devotee“ mit Referenz auf Physiol. 36. Sodann ebd. die Belege für πολιτεία als „ascetic practice, act of religious behaviour“ (1114a [G]) und

Die γενναϊότατοι πολιτευταί gleichen dem Landfrosch; sie trotzen der Hitze der Versuchungen; die Weltbürger (οἱ δὲ τοῦ κόσμου) sind Wasserfrösche, sie können nicht standhalten und tauchen wieder ab. Die Askese ist konsequent: „Auch du also, γενναϊότατε πολιτευτά, fliehe das Weibliche ...“ (37).²²³

Zum Schluss dieser theologiegeschichtlichen Überlegungen, die sich auf das Löwenkapitel konzentriert haben, ist ein redaktionsgeschichtlicher Hinweis auf dessen exponierte Stellung angebracht. Man kann die Frage aufwerfen, ob gerade dieses erste Allegorien-Ensemble chronologische Schlussfolgerungen für die gesamte Schrift erlaubt, da ja bei Anfangstexten wie Prologen, Proömien u.a.m. öfter mit einer relativ späten literarischen Schicht zu rechnen ist – prominentes Beispiel dafür ist vielleicht der Johannesprolog. Die Unsicherheit darüber, ob wir überhaupt eine Erstversion des Physiologus postulieren können, verstärkt Bedenken dieser Art. Nun gibt es umgekehrt keinerlei textgeschichtliche oder überlieferungsgeschichtliche Anzeichen für eine Edition des Physiologus, die ohne den Löwen ausgekommen wäre. Der König der Tiere bietet sich ganz selbstverständlich als Einstieg für das Zoopanorama unserer Schrift an.²²⁴ Ebenso lassen sich nicht die geringsten Indizien namhaft machen, die für eine andere, überschriebene Version statt der uns überkommenen sprächen. Im Gegenteil: Man sieht in den späteren Redaktionen, dass das Löwenkapitel umgeschrieben worden ist, und, seltener, seine Anfangsstellung verloren hat. Wir haben also im überlieferten Löwenkapitel den Anfang des frühesten für uns identifizierbaren Physiologus vor uns. Einige seiner Sprachformen (die „Gottheit“ Christi) und seiner Motive (Christi Verborgenheit vor angelischen bzw. diabolischen Mächten) finden sich auch im übrigen Bestand. Der programmatische Auftakt des Physiologus bildet, wenn man überhaupt von einer Erstversion ausgehen will, mit dem übrigen Corpus ein literarisches Ganzes. Die Interpreten sind deshalb gut beraten, sich wie die impliziten Leser unserer Schrift zu verhalten und Querbezüge zwischen den einzelnen Gleichnissen herzustellen. Der Verfasser des Physiologus setzt dafür ein nicht unerhebliches Wissen um Topoi, Figuren und Schriftbezüge voraus, die in der christlichen Literatur und Theologie schon traditionell geworden sind.

Auf dieser Spur führt unsere Analyse in die Zeit nach Origenes, und hier eher in die erste Hälfte bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts als in das späte dritte Jahrhundert. Der Verfasser des Physiologus steht wahrscheinlich monastischen Kreisen Ägyptens nahe. Seine Adressaten mögen sich namentlich an der origenistischen Theologie orientiert haben²²⁵ – ob in

für πολίτευμα: Neilos (?), de vitiis 2 (PG 79, 1141B: die ἐγκράτεια als ἁγιασμοῦ πολίτευμα).

²²³ Zu einer besonders markanten asketischen Allegorie, dem Biber (23), vgl. E. PLÜMACHER, Paig-nion und Biberfabel. Zum literarischen und popularphilosophischen Hintergrund von *Acta Iohannis* 60f. 48–54, *Apocrypha* 3 (1992) 69–109: 104–106.

²²⁴ Vgl. ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 597 („Fast ausnahmslos steht in den griechischen Handschriften und den alten Übersetzungen der Löwe [Kap. 1] als König der Tiere am Anfang“).

²²⁵ Vgl. zum schon frühen origenistisch geprägten Mönchtum in Ägypten: S. RUBENSON, Origen in the Egyptian monastic Tradition of the fourth Century, in: BIENERT / KÜHNEWEG, *Origeniana* (s. Anm. 72) 319–337, bes. 325–329; sodann M. O’LAUGHLIN, Closing the Gap between Antony and Evagrius, in: aaO. 345–354; kritisch demgegenüber G. GOULD, The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some further Remarks, in: G. DORIVAL / A. LE BOULLUEC (Hg.), *Origeniana Sexta* (BETHL 118), 1995, 591–598. Zur Verbindung von Origenismus und ägyptischen Mönchen im späten vierten Jahrhundert vgl. CLARK, *Controversy* (s. Anm. 76) 9f; 22; 191f. Euagrius Pontikos, der den Origenismus entscheidend fortentwickelt hat, lebte viele Jahre unter ägyptischen Mönchen.

Alexandria selber oder im durchaus mit den urbanen Zentren verbundenen Land, lässt sich nicht entscheiden.²²⁶ Charakteristisch für sie ist ein dezidiert enkratitisches Profil. Über genau diese Kanäle sind wahrscheinlich auch die gnosishen Überlieferungen weitergegeben worden, die im *Physiologus* greifbar sind: Es spricht manches dafür, dass Mönche, darunter solche mit origenistischem Profil, auch Trägergruppen der aus Ägypten stammenden gnostischen Texte, zumal derjenigen aus Nag Hammadi, waren.²²⁷ Es ist wohl kein Zufall, dass sich eine der frühesten sicheren Rezeptionsspuren des *Physiologus*, hier der zweiten Löwenallegorie, beim Origenesanhänger und Ägyptenreisenden Rufin von Aquileia an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert findet.²²⁸

11. Der „Naturforscher“ als Hermeneut: die beiden Bücher Gottes

Wir schliessen mit einem Ausblick zur Hermeneutik unserer Schrift. Der Φυσιολόγος rangiert als herausragender Autoritätsträger. Gelegentlich scheint sich der implizite Autor

²²⁶ Man darf nicht mehr von einem Graben zwischen Stadt (zumal Alexandria) und Land ausgehen, vgl. RUBENSON, Origen (s. Anm. 225) 326 („The collected evidence of the references to various types of monks in the papyri, and to their economic and social interactions with society, shows that monasticism in Egypt was closely linked to the cities and towns, and that monasticism proper had its roots in urban asceticism“); 336. SCOTT, Date (s. Anm. 214) 430, urteilt also richtig: „That the *Physiologus* was written in Egypt does appear certain, but there is no compelling reason to insist on a connection with Alexandria“; vgl. 441: „It may have been written in Alexandria, but it may also have been written outside, e.g. in monastic circles“. – Zur Neubewertung der Lese- und Schreibkultur in den „communication networks within early Egyptian monasticism“ vgl. M. CHOAT / M.Ch. GIORDA, Communicating Monasticism. Reading and Writing monastic Texts in late Antique Egypt, in: DIESELBEN, (Hg.), Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism (Texts and Studies in Eastern Christianity 9), Leiden 2017, 5–16.

²²⁷ Zum (umstrittenen) Stellenwert gnostischer Texte für origenistische Mönche in Ägypten, namentlich im Hinblick auf die Nag Hammadi-Codices, vgl. H. LUNDHAUG / L. JENOTT, The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices (STAC 97), 2015, 238–262 („Origenist Monks?“): „Far from being a marginal trend, Origen’s influence in Egypt appears to have been ubiquitous from the beginning of monasticism, and became controversial only toward the end of the fourth century when archbishop Theophilus abruptly turned against the Origenist monks“, 238. Vgl. H. LUNDHAUG, The Nag Hammadi Codices in the complex World of 4th- and 5th-Cent. Egypt, in: L. ARCARI (Hg.), Beyond Conflicts. Cultural and religious Cohabitations in Alexandria and in Egypt between the 1st and the 6th Cent. CE (STAC 103), 2017, 339–358; F. VECOLI, Writing and Monastic Doctrine, in: CHOAT / GIORDA, Writing (s. Anm. 226) 165–186: 165–167; K.A. FOWLER, The Ascent of the Soul and the Pachomians. Interpreting the Exegesis on the Soul (NHC II,6) within a Fourth-Century Monastic Context, *Gnosis* 2 (2017) 63–93 (für unsere Thematik der Engelgleichwerdung in simonianischer Tradition [dazu oben Anm. 36] ist die folgende Beobachtung wichtig: „the representation of Soul in Exegesis on the Soul, is very similar to that of Helen in the myth of Simon Magus and Helen“, 79). Kritisch zur monastischen Verortung N.D. LEWIS / J.A. BLOUNT, Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices, *JBL* 133 (2014) 399–419 („the Nag Hammadi codices belonged to private [i.e., non-monastic] individuals who commissioned them for their own purposes“, 416). Zu den gnostisch-koptischen Codices s. auch oben Anm. 216.

²²⁸ Rufin, ben. patr. 1,6 (SC 140, 46 mit Bezug auf Gen 49,9 [vgl. oben Anm. 22 zu *Physiol.* 1 sowie Anm. 212]: *nam Physiologus de catulo leonis haec scribit, quod cum natus fuerit, tribus diebus ac tribus noctibus dormiat* [...]).

geradezu mit ihm zu identifizieren.²²⁹ Explizit nimmt der „Physiologos“ kaum je das Wort,²³⁰ im Unterschied zu den biblischen Figuren, die häufig selber sprechen. Über seine naturkundliche Kompetenz hinaus wird der „Physiologos“ auch zum Exegeten.²³¹ Mehr noch: Er präsentiert sich selber als Weiser. Darin ist er mit Salomon vergleichbar – eine Assoziation, die die Rezeptionsgeschichte der Schrift begleitet hat.²³² Sein Wissen erhebt einen weisheitlichen Anspruch. Trotzdem ist das Wissen des „Physiologos“ grössternteils kein zuhandenes, alltagsevidentes Wissen. Nicht von ungefähr stammt viel Material aus der Teratologie, den Sammlungen von *paradoxa, mirabilia et stupenda*. Zugespitzt formuliert: Das Wissen des „Physiologos“ wird ähnlich wie das Bibelwissen taxiert: Es situiert sich, mindestens teilweise, auf der Ebene von Offenbarungswissen, da es von einer überragenden Autorität mitgeteilt und verbürgt wird.²³³

Auf dieser Linie ist zu überlegen, ob für die Kategorie des „Physiologos“ neben der Semantik des „Naturforschers“ nicht auch eine kosmotheologische Figur konstitutiv ist: Der Φυσιολόγος, der die φύσεις der Tiere beschreibt, wäre aus stoischer Perspektive zu verstehen als Selbstmitteilung und Explikation des φύσεως λόγος. Man darf fragen, ob sich hier eine Brücke zum Logos des Johannesprologs abzeichnet, einem der wichtigen Prätexte unserer Schrift (1; 22).

Der Physiologus stellt eine Wechselwirkung zwischen Schrift und Natur vor Augen. Die allegorisch erschlossene Natur ist dabei eingelassen in die von der Bibel ausgespannte spirituelle Landschaft. Literarisch ist dies fassbar in der Einbettung der Aussagen des „Physiologos“ in Bibelreferenzen. Der Weg führt von der Bibel zur Natur und von hier wieder zur

²²⁹ Das Verfasser-Ich selber begegnet selten (die 1. Person Nom. εὐρίσκω in 17 ist textkritisch unsicher), meist im fiktiven Dialog mit dem Leser (Diatribenstil ἐρεῖς μοι 3; 5) oder lediglich explikativ (λέγω 13). Häufig wird der Leser direkt angeredet („du, o Mensch“ 2; 6; usw.), darunter besonders die Asketen (ὁ πολιτευτά, 14; 23; 30; usw.; vgl. oben bei Anm. 221).

²³⁰ Der Fall ist dies lediglich in 13bis; 35a.

²³¹ So 32 (vom Diamantstein): Der „Physiologos“ zitiert Jes 40,3–5 (Φυσιολόγου ἐξηγήσεις· φωνὴ βοῶντος [κτλ.] 106,4f SBORDONE; er ordnet Schriftaussagen einander zu). In 41 (von der Gazelle) spielt der „Naturforscher“ vielleicht auf Ps 104,18 an. – Beachtenswert ist auch das ein Stück weit technisch gewordene Vokabular für die Allegorese (πρόσωπον λαμβάνειν [häufig], παραπλησιάζειν, τοῦτον τὸν τρόπον, οὕτως καί, παρεικάζειν, usw.), das natürlich der Schriftexegese entstammt. Ich lasse es bei der Frage bewenden, ob sich die Formel πρόσωπον λαμβάνειν nicht zuletzt der sogenannten prosopographischen Exegese der Alten Kirche verdankt; zu dieser vgl. C. ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, in: DERS., Theologie und Kirche im Horizont der Antike. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche (AKG 112), 2009, 55–89.

²³² Vgl. LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) 43f; PERRY, Physiologus (s. Anm. 214) 1076; 1109f; 1114.

²³³ Natürlich arbeitet der Physiologus auch und gern mit bekanntem alltäglichem Wissen, vgl. das „du weisst“ (οἶδας) bei Feigen und Schlupfwespen (48). Dass der Physiologus gern an der Grenze dessen operiert, was die Leserschaft noch für glaubwürdig halten kann, arbeitet Nicklas, Staunen (s. Anm. 190) heraus: Die Naturphänomene „müssen [...] so an der Schwelle dessen liegen, was noch ‚glaubwürdig‘, aber schon (an sich) erstaunlich ist, dass sie attraktiv bleiben“ (250; vgl. 247).

Bibel.²³⁴ Dabei nimmt der Physiologus offenbar auch markante Anpassungen der zoologischen Überlieferungen selber vor. Prominente Beispiele sind hierfür neben dem dritten Löwengleichnis²³⁵ der Pelikan (4), der Adler (6), das Einhorn (22) und der Elefant (43):²³⁶ Es ist wohl kein Überlieferungszufall, dass sich für charakteristische Eigenheiten gerade dieser Tiere, die so sehr zur christlichen Allegorese einladen, keine entsprechenden Vorgaben bzw. Parallelen in der antiken Zoologie finden.²³⁷ Der Physiologus greift auf die Bibel, auf deren Bilder und Gleichnisse zurück, um sie dann in der Schöpfung wieder zu entdecken – und sie erneut durch Allegorese zu geistiger Wirklichkeit zu machen.

Schrift und Natur konvergieren schliesslich in noch einem entscheidenden Punkt: Sie bekunden beide die Wohlordnung der Schöpfung. Der Physiologus schliesst seine Porträts häufig mit einer stereotypen Aussage: „Wohl also und nach Fug hat der Physiologus geredet“ (καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε).²³⁸ Die Übersetzung von Otto Seel weist in die richtige Richtung: Die Formel bringt die Schöpfungsordnung zur Sprache, die die Natur gleichnisfähig für die Erlösung macht – in der platonisierenden Perspektive des Physiologus: für die geistigen, intelligiblen Dinge. Es ist bemerkenswert, dass sich eine derartige schöpfungstheologische Sicht ausgerechnet einem dezidiert asketischen Standpunkt verdankt.²³⁹ Wir dürfen aber darüber hinaus in diesem καλῶς auch einen Reflex des Lobes erkennen, das der biblische Schöpfungsbericht angesichts des Sechstageswerks zur Sprache bringt: „Und siehe, alles war sehr gut (καλὰ λίαν)“ (Gen 1,31; vgl. 1,4; usw.). Die betreffenden Sätze des Physiologus rangieren als Zäsurenmarker, summieren aber zugleich auch sein

²³⁴ Vgl. ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 35–47; NICKLAS, Staunen (s. Anm. 190) 244. Leider arbeitet Alpers mit einem längst überholten Gegensatz zwischen (ziemlich negativ gewerteter) Allegorie und (positiv eingeschätzter) Typologie (42–46; vgl. DERS., Untersuchungen [s. Anm. 4] 594: „man sollte beim Physiologus nicht von Allegorese sprechen“). Auch Zucker findet im Physiologus statt der negativ beurteilten Allegorie „une leçon de symbologie“ (Physiologos [s. Anm. 4] 41–44).

²³⁵ Vgl. dazu oben bei Anm. 23.

²³⁶ Vgl. die jeweils zusammenfassenden Hinweise bei LAUCHERT, Geschichte (s. Anm. 3) und bei SCHÖNBERGER, Physiologus (s. Anm. 6): zur Pelikanmutter, die sich opfert (4, zu möglichen Vorgaben vgl. ALPERS, Untersuchungen [s. Anm. 4] 28 – die Undankbarkeit der Jungen stammt aus Jes 1,2); zum seine Flügel verbrennenden und sich selber erneuernden Adler (6; Prätext ist Ps 103,5); zum Einhorn (22; dazu oben Anm. 25), und zur von Mandragora (vgl. Gen 30,14) unterstützten Elefantenliebe und -geburt in Paradiesnähe (!) samt Abwehr der Schlange (43; dazu PETERSON, Spiritualität [s. Anm. 44] 246–248 mit Hinweis auf VitAd; zur Mandragora H. RAHNER, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich ²1957, 284–351, namentlich 324–326 zum Physiologus). Allerdings muss immer in Rechnung gestellt werden, dass nur ein geringer Teil der antiken naturkundlichen Literatur erhalten geblieben ist.

²³⁷ Unterstrichen von ALPERS, Untersuchungen (s. Anm. 4) 41: „Etwa die Hälfte aller Physiologus-Geschichten hat keine Parallele in der naturkundlichen Nebenüberlieferung des Altertums“ (vgl. 35) – und von der verbleibenden Hälfte ist Wesentliches von der Auslegung her gestaltet oder umgestaltet.

²³⁸ Neben dem „Physiologos“ selber wird das καλῶς auch biblischen Figuren zugesprochen (1 Jakob; 4 David; 10 der Täufer; 19 Jesus; 27 Jeremias; vgl. 48 Amos).

²³⁹ Vgl. zu einem analogen Befund im Neuen Testament meinen Aufsatz: Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum, in: H.-G. NESSELRATH / M. RÜHL (Hg.), Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung. Lebensmodelle der paganen und der jüdisch-christlichen Antike (STAC 87), 2014, 127–145.

naturtheologisches Programm. Dazu kommt das nicht gering zu veranschlagende Moment des Unterhaltsamen: Das Reden des „Physiologos“, das der Verfasser eigens immer wieder lobt, animiert die Leser dazu, selber mitzuspielen in den hermeneutischen Brückenschlägen zwischen Natur, geistig-geistlicher Welt und eigener Lebensgestaltung.²⁴⁰

Der Physiologus bringt die auch sonst in der christlichen Antike, schon im Neuen Testament, beobachtbare Metapher der *beiden Bücher Gottes* zum Ausdruck, die sich gegenseitig beleuchten. Wir nehmen die seinerzeitige Berner Tagung und den Abdruck des *Physiologus Bernensis* im daraus resultierenden Sammelband²⁴¹ zum Anlass, den Berner Pfarrer Jeremias Gotthelf zu zitieren:²⁴²

„Und wie Gott dem Menschen zwei Augen gegeben hat, so hat er ihm auch zwei Bücher gegeben, das heilige alte Buch, das nicht blos ein Vikari soll exegisieren können, sonder jeder Christ verstehen; aber auch das wunderbare Buch, das alt ist, und doch jeden Tag neu wird, das wunderbare Buch, das aus göttlichem Quell entsprungen, wie durch unzählige Bäche ein Strom genährt wird, durch Quellen aus jedes Menschen Brust, das Gott mit lebendigem Atem durchhaucht und Blatt um Blatt beschreibt vor der Menschen selbsteigenen Augen. Und wie die beiden Augen einander helfen auf unerklärliche Weise, und eins ohne das andere verwaist sich fühlt und einsam und nur noch halb so gut als früher, so hat es auch ein Buch mit dem andern Buch, ein Buch wirft Licht auf das andere Buch, beide strömen Leben sich zu und halbdunkel wenigstens bleibt ein Buch ohne das andere Buch. [...] Aber wo der Mensch mit beiden Augen in beide Bücher sieht, da nahen sich Himmel und Erde, ist der Himmel offen, Engel Gottes steigen auf und nieder, strömende Offenbarungen Gottes verklären das Leben, heiligen die Zustände; die Bibel gibt dem Leben seine Weihe, das Leben macht die Bibel lebendig.“

Abstract

The article deals with the programmatic first chapter of the Physiologus about the lion. Its three allegories refer to Christ's incarnation, his death and his resurrection. In general, the author of the Physiologus only alludes to dogmatic conceptions and exegetical traditions of his age and expects his readers to fill any voids (‘Leerstellen’). A detailed analysis of the complex religious-historical background of the lion-chapter offers the possibility to draw some chronological conclusions (based on the assumption that the 1st chapter has to be regarded as an integral part of the Physiologus' first version). Whereas the figure of the hidden descent of the Saviour can be traced back to ‘heterodox’ Christian traditions of the 2nd cent. the motive of his angelomorphic status and the intertextual reference to Ps 24 (23LXX) are rather indebted to Origen and his theology. Moreover, the christological vocabulary – namely the leitmotiv of Christ's „divine nature (*theotēs*) hidden in the flesh (/body)“ – points most likely to the 4th cent. The lion chapter shows also traces of 4th cent. debates about the status of Christ between death and resurrection (*triduum mortis*). If the first version of the

²⁴⁰ Vgl. dazu NICKLAS, Staunen (s. Anm. 33) 250: „Die Kraft des Textes [...] geht von der [...] erstaunlichen im Text kreierte und gleichzeitig offenen ‚Welt der Naturphänomene‘ aus, die auf unterhaltsame Weise den Lesenden in ihren Bann zieht und so anzielt, ihn auf kreative, z.T. überraschende Weise in seiner Lebenshaltung zu bestätigen bzw. im Sinne der vom Text vorausgesetzten Haltung weiterzuführen.“

²⁴¹ Kindschi / Hirsch-Luipold, Christus (s. Anm. 25).

²⁴² J. GOTTHELF, Wie Anne Bäbi Jowäger haushaltet und wie es ihm mit dem Doktern geht, La Chaux de Fonds 1843/44, 300–301.

Physiologus originated in the first half of the 4th cent. his milieu might probably be found among Origenist monks in Egypt (who were perhaps also transmitters of Gnostic traditions and texts). Finally, the article deals with the hermeneutical profile of the Physiologus' allegorical method and his basic conception of the 'two books of God', nature and Scripture.